Benediktinische Monatschrift

zur Pflege religiösen und geistigen Lebens

herausgegeben von der

Erzabtei Beuron

3. Band

1921

Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohenzollern).

Druck des Kunstverlages Beuron.

Inhalt

Aufsätze

Gedichte

Besprochene Bücher

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Bilderklärungen

Kunstbeilagen

Strichzeichnungen

U. I. O. G. D.



Jakob Wüger — Flucht nach Ägypten (1863)

(Aquarell)
Originalgröße 34 × 27 cm

Wandel in der Gegenwart Gottes.

Von P. Alois Mager (Beuron).

1.

In den Jahrhunderten, wo Religion und Kultur, Tugendübung und Erziehung noch zu einer einzigen weltumwandelnden Macht organisch verflochten waren, galt die Regel des hl. Benedikt allgemein nicht bloß als das Buch der klösterlichen und christlichen Vollkommenheit, sondern zugleich als der allgemein anerkannte Abriß der Zivilisierungs- und Erziehungskunst. Die Benediktinermönche waren ihrer Stiftung nach weder einfachhin Glaubensboten und Seelsorger noch bloße Lehrmeister und Erzieher; sie vereinigten in sich beides in einheitlichem Guß. Nur so konnte das Christentum kulturell und die Kultur christlich werden und wirken. Anders hätte die Offenbarung die Welt nicht erobern und auf eine neue Kultur stellen können. Je mehr im Verlauf des Mittelalters Natur und Übernatur als einheitliche Kulturmacht in zwei getrennte Gebiete auseinander zu fallen begannen und in den Zeiten der Renaissance und Reformation der Riß sich vollendete, desto mehr verlor die Regel des hl. Benedikt an Ansehen und Einfluß. Sie paßte nicht mehr in die neu gewordenen Verhältnisse. Nur vom Orden selber wurde sie als eine kostbare Reliquie großer Vergangenheit in ererbter Liebe und Verehrung gehütet. An ihre Stelle traten die neuen aszetischen Anschauungen und Systeme. Sie waren herausgewachsen aus den Wesensnotwendigkeiten, die sich aus der kulturellen Weiterentwicklung der Menschheit von der Antike ins Moderne mit inwendiger Gesetzlichkeit ergaben. Ihre Eigenart gegenüber der früheren Auffassung bestand vor allem darin, daß sie, dem geschichtlich vollzogenen Dualismus Rechnung tragend, die Anweisung zur christlichen Vollkommenheit ebensosehr auf das rein Religiöse wie das bloß Seelische einstellten. Heute aber, wo das ganze furchtbare Verhängnis jener Entzweiung zwischen Religion und Zivilisation in seiner alles zersetzenden Wirkung und seinem vollendeten Unvermögen, kulturschöpferisch sich weiter zu betätigen, allen wahrnehmbar in Erscheinung tritt, erwacht wiederum mit elementarer Gewalt die Sehnsucht nach organischer Verbindung von Leben und Religion, von Natur und Uebernatur, von Erziehung und Tugendübung, als dem alleinigen Heilmittel, an dem die kranke Welt wieder genesen kann.

Wir dürfen daher heute — ohne Furcht vor einem Anachronismus — die Regel des hl. Benedikt zum Ausgangspunkt in der Erörterung einer Frage nehmen, die wieder mehr als sonst die religiösen Gemüter beschäftigt: der Wandel in der Gegenwart Gottes.

Zwei große Gedankenreihen, die, sich wechselseitig bedingend, mit soziologischer Notwendigkeit ineinandergreifen, können wir in der Benediktinerregel unterscheiden: die Ausgestaltung der Gemeinschaft und die Ausbildung des Einzelmönches. Nur der letztere Punkt verlangt in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit. Alle Ausleger der hl. Regel stimmen darin überein, daß Grundlage und Mittelpunkt der christlichen Erziehung und des klösterlichen Vollkommenheitsstrebens im verhältnismäßig längsten Kapitel „Über die Demut“ (7. Kap.) enthalten sind.

Den Grundgedanken, um den sich das ganze Kapitel wie um seinen Angelpunkt dreht, bilden die nachdrücklichen, beinahe sich überstürzenden Ausführungen über den Wandel in der Gegenwart Gottes. Der hl. Benedikt behandelt ihn mit einer Breite und in einer Häufung von sinnähnlichen Ausdrücken, die bei seiner sonstigen römisch-gesetzgeberischen Kürze auffällt.

In der Stelle, wo der Lebensbeschreiber „des Patriarchen der Mönche des Abendlandes“, der hl. Papst Gregor der Große, von der Abfassung der hl. Regel spricht (II Dial. cap. 36), macht er die ebenso bezeichnende als treffende Bemerkung: „Der hl. Mann konnte nicht anders lehren, als er lebte.“ Wenn also Benedikt mit einer bei ihm ganz ungewohnten Aufdringlichkeit den Wandel in der Gegenwart Gottes zum Alpha und Omega des christlichen Tugendlebens macht, so muß er selber immerdar in Gottes Gegenwart gelebt haben. In der Tat, der hl. Benedikt trat erst als Ordensstifter auf, nachdem er es in der heiligen Kunst des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes zur vollendeten Meisterschaft gebracht hatte. Die Höhle von Subjaco, wo er drei Jahre lebte, war nichts anderes als die Schule, wo er den Wandel in der Gegenwart Gottes lernte. Das Höhlenleben hätte für den frommen Jüngling, anstatt ihn auf die Höhe seines späteren Berufes zu führen, die Auflösung seiner geistigen und physischen Kräfte sicher zur Folge gehabt, hätte seine Seele nicht immerfort betend an dem Gedanken an den überall gegenwärtigen Gott gehangen. Den tieferen inneren Zusammenhang mit dem Höhlenleben des Heiligen und dem beständigen Wandel in der Gegenwart Gottes deutet Gregor der Große dort an, wo er erzählt, wie Benedikt nach den bösen Erfahrungen, die er bei den willensverderbten Mönchen

von Vicovaro machen mußte, die Höhle von Subjaco wieder aufsuchte: „Er kehrte zurück zur Stätte seiner geliebten Einsamkeit und lebte mit sich allein (solus secum habitavit) unter den Augen des himmlischen Beobachters" (II Dial. cap. 3). Das Höhlenleben war in Wirklichkeit ein ununterbrochener Wandel in Gottes Gegenwart. Eine Erklärung von einzigartiger Schönheit und psychologischer Tiefe über die Bedeutung des Wandels in der Gegenwart Gottes und des Einsiedlerlebens gibt uns der große Papst in der Antwort an den Fragesteller des Zwiegespräches, der den Sinn des „Mit sich allein leben" nicht ganz erfaßte. „Die innere Gesinnung und das äußere Verhalten des hl. Benedikt und jener Mönche waren zu verschieden, als daß der Heilige sie ohne Zwang unter seiner Leitung hätte halten können. Es wäre mit der Zeit über das Maß seiner Kraft und seiner Seelenruhe gegangen. Sein Geistesauge wäre infolgedessen vom Lichte der Beschauung abgezogen worden. Er hätte sich selber gleichsam verloren und jener Herzen doch nicht gefunden. Denn so oft wir auf der Woge der Gedanken aus uns herausgetragen werden, bleiben wir zwar noch wir selber, aber nicht mehr bei uns selber. Indem wir nämlich uns selber aus dem Auge verlieren, schweifen wir in Fremden umher". Gregor veranschaulicht es am Gleichnis vom verlorenen Sohn und fährt dann weiter: „Ich sagte: Der ehrwürdige Gottesmann lebte mit sich allein. Denn als unablässig aufmerksamer Wächter seiner selbst, schaute er vor den Augen seines Schöpfers fortwährend auf sich selber, prüfte sich immerdar und ließ das Auge seines Geistes nicht außer sich herumschweifen."

Auf die andere Frage seines Mitunterredners, warum die Schrift von Petrus sage, er sei zu sich zurückgekehrt, führt Gregorius den Gedanken von vorhin weiter: „Auf zweifache Weise werden wir aus uns herausgeführt. Entweder sinken wir durch den Fall unserer Gedanken unter uns hinab oder wir werden durch die Gnade der Beschauung über uns hinausgehoben. Der verlorene Sohn fiel durch das Unstäte seiner Gedanken unter sich hinab, während Petrus zwar außer sich, aber über sich war. Beide kehrten zu sich selber zurück: der verlorene Sohn vom Irrtum seiner Handlungsweise, Petrus von der Höhe der Beschauung zum gewöhnlichen Verstandesleben. Benediktus also lebte in der Einöde mit sich allein, weil er sich selber innerhalb der Umfassung seiner Gedankenwelt gleichsam in Haft hielt. So oft ihn das Feuer der Beschauung zur Höhe riß, ließ er sich ohne Zweifel unter sich selber zurück."

So klar und durchsichtig wickelt sich der Gedankengang Gregors

vor uns ab, daß wir ihn kurz dahin zusammenfassen können: Das Hineingegossensein ins äußere Leben, in die sinnenfällige Umwelt bedeutet Fernsein von Gott. Zurück zu Gott gelangt man nur, indem man sich von außen nach innen zurückzieht und zwar so zielbewußt, daß man nach der entgegengesetzten Richtung über sich selber hinaus zur innigsten Gottesvereinigung in der Beschauung erhoben wird. Und es gibt nur einen Weg zu diesem Ziele, den Weg nämlich, daß Gott immer wieder im Mittelpunkt unserer Gedanken auftaucht und schließlich dauernd bleibt, mit einem Wort, daß wir beständig in Gottes Gegenwart wandeln. Ebensowenig wie Feuer und Wasser sich vertragen, geht der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart mit dem Versunkensein in äußere Dinge zusammen. Da aber Neigung und Hang zu den Dingen und der Welt der Sinne, also zum Selbst- und Gottfremden dem Menschen zur zweiten Natur geworden ist, bleibt, um das Ziel der Gottvereinigung zu erreichen, nichts anderes übrig, als unter Anwendung von Selbstgewalt sich aus dem äußeren Leben in eine Umgebung zu versetzen, wo der Geist notgedrungen in sich selber zurückkehren muß. Die Einsiedler vollzogen diese Radikalremedur im vollsten Sinne des Wortes. Ziel jedes Christenlebens ist und bleibt möglichst innige Gottvereinigung. Als einziger Weg zum Ziel bietet sich uns der Wandel in der Gegenwart Gottes. Der Wandel in Gottes Gegenwart kann aber nur in dem Grad geübt werden, als man sich losschält vom Gottfremden, von äußeren Dingen.

Nach der Benediktinerregel unterscheidet sich das Mönchsleben vom gewöhnlichen christlichen Leben nur dadurch, daß es die Verwirklichung des einen christlichen Ideals berufsmäßig anstrebt. Das Streben nach christlicher Vollkommenheit muß sich zunächst und hauptsächlich in der Losschälung vom Sinnlichen, Gottfremden betätigen. Die Umkehr von außen nach innen wird soweit und in dem Grad gelingen, als der Geist sich dazu erzieht, im beständigen Gedanken an Gott ein nach der anderen Richtung ziehendes Gegengewicht zu schaffen. Sich, dem natürlichen Hang und Zug des erbsündigen Ichs entgegen, aus den Fesselungen durch die leibliche und sinnenfällige Welt loslösen heißt nichts anderes, als was wir in den Worten Selbstverleugnung, Selbstentäußerung, Demut ausdrücken. Mit vollem Recht hat daher die Regel des hl. Benedikt die Demut zur Grundlage des ganzen Gebäudes der christlichen und vor allem der klösterlichen Vollkommenheit gemacht. Die dem christlichen Vollkommenheitsideale innewohnende Logik fordert, daß die Demut selber wiederum tief verankert ist in der Lehre vom beständigen Wandel in der Gegenwart Gottes. Wir

können daher eine nur unter der Wucht der persönlichen Erfahrung und des tatsächlichen Lebens sich ergebende Folgerichtigkeit darin erblicken, daß Benedikt in seiner Regel mit einer beinahe aufdringlich anmutenden Betonung den beständigen Wandel in Gottes Gegenwart seinen Jüngern einschärft: „Die Demut beginnt damit", heißt es im 7. Kapitel der heiligen Regel, „daß der Mönch beständig in der Furcht lebt, Gottes niemals vergißt, sondern immer an alles denkt, was Gott geboten hat. Fortwährend denke er darüber nach, wie die Gottverächter ihrer Sünden wegen in die Hölle stürzen, den Gottesfürchtigen aber das ewige Leben bereitet ist. Allzeit hüte er sich vor Sünden und Lastern der Gedanken, der Zunge, der Augen, der Hände und Füße, besonders aber des Eigenwillens. Auch die Begierden des Fleisches weise er ab. Es lebe der Mensch in dem Glauben, daß Gott vom Himmel herab allzeit auf ihn schaut und Gottes Auge seine Handlungen allerorts beobachtet und die Engel Gott zu jeder Stunde Meldung darüber bringen. Der Prophet lehrt es uns, wenn er zeigt, wie Gott in unseren Gedanken immerdar gegenwärtig ist: Es erforscht Gott Herz und Nieren; ebenso: der Herr weiß von den Gedanken der Menschen, daß sie eitel sind; ferner: Du erkennst meine Gedanken schon von ferne; und: Der Menschen Gedanken offenbaren sich dir. Um ja nicht sorglos zu werden in seinen verkehrten Gedanken, wiederholt ein demütiger Bruder immerfort in seinem Herzen: Dann werde ich mackellos vor Dir sein, wenn ich mich vor der Sünde hüte." Nach einer kurzen Begründung des Gebotes, dem Eigenwillen zu entsagen, kommt Benedikt wieder auf den Wandel in Gottes Gegenwart zurück: „Bei Begierden des Fleisches sollen wir vom Glauben durchdrungen sein, daß Gott uns immer gegenwärtig ist, wie es der Prophet ausdrückt: Vor dir ist all mein Begehren." „Wenn also", so faßt der große Geisteslehrer seine Ausführungen über den Wandel in der Gegenwart Gottes zusammen, „die Augen des Herrn auf die Guten und Bösen schauen und der Herr vom Himmel herab immer auf die Menschenkinder sieht, ob da einer ist, der an Gott denkt und ihn sucht, wenn ferner die uns zugeteilten Engel Gott unserem Schöpfer und dem Schöpfer aller Dinge Meldung von unserem Handel und Wandel machen, dann, Brüder, müssen wir nach dem Worte des Psalmisten allzeit auf der Hut sein, daß Gott bei unseren bösen Neigungen uns keinen Augenblick als Taugenichtse antreffe, daß er, da er unser in dieser Zeit schont — weil er barmherzig ist und auf unsere Bekehrung wartet —, uns dereinst nicht sage: das hast du getan, ich aber schwieg."

Wenn wir bedenken, daß die Benediktinerregel in den Teilen, die nicht die Gemeinschaftsverfassung betreffen, die allgemeine Auffassung des christlichen Altertums vom Leben der Vollkommenheit widergibt, so müssen uns zwei Eigentümlichkeiten gegenüber der neueren aszetischen Auffassung überraschen: Einmal wird der Wandel in der Gegenwart Gottes als erste und unerläßliche Voraussetzung jedes Vollkommenheitsstrebens für alle gefordert und nicht etwa als eine Übung angesehen, die nur den im geistlichen Leben Fortgeschritteneren mit einer gewissen Vorsicht anzuempfehlen ist. Aber nicht bloß den Wandel in Gottes Gegenwart in einem ganz allgemeinen Sinn verlangt die hl. Regel, nein, sie will alle — und das klingt fremd für unsere modernen Ohren — zum immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart systematisch erziehen. Wie stark der hl. Benedikt beim Wandel in Gottes Gegenwart das „immerwährend" und „allzeit" unterstrichen haben will, geht aus der bei seiner sonstigen Wortkargheit auffallenden Tatsache hervor, daß jeder Satz und oft jeder Satzteil den Ausdruck „semper" und „omni tempore" wiederbringt.

Angesichts der kategorischen Forderung des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes als der Voraussetzung und Grundlage des geistlichen Lebens überhaupt, drängt sich uns, die wir in den Grundsätzen und Anschauungen der neueren Aszese aufgewachsen und erzogen worden sind, die sicher nicht belanglose Frage auf: Kommt dem immerwährenden Wandel in der Gegenwart Gottes in der Tat jene entscheidende Bedeutung zu, wie es das altchristliche Vollkommenheitsideal der Benediktinerregel betont? Sollte eine sorgfältige Untersuchung die Frage bejahen müssen, dann hätten die Geisteslehrer der neueren Zeit sich ernst auf die Pflicht zu besinnen, den immerwährenden Wandel in der Gegenwart Gottes in der einen oder anderen Form wieder zum Ausgangs- und Angelpunkt des christlichen Vollkommenheitsstrebens zu machen.

Eigentlich schließt die eben aufgeworfene Frage zwei Teilfragen in sich, von denen jede eine besondere Antwort heischt: 1. die Frage nach der objektiven Berechtigung und 2. die nach der psychologischen Möglichkeit des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes.

2.

Unter objektiver bezw. innersachlicher Berechtigung der Lehre vom immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart verstehen wir hier nicht den Erweis, daß diese Lehre entweder ausdrücklich in der hl. Schrift sich findet oder dogmatisch aus der Offenbarung gefolgert

werden muß. Mit dieser Art von Begründung befassen wir uns hier nicht weiter. Jedes Lehrbuch der Dogmatik, das Gottes Eigenschaft der Allgegenwart behandelt, bietet darüber hinreichend Aufschluß. Die Begründung, die der hl. Benedikt gibt, will lediglich durch die unbezweifelbare Autorität der göttlichen Offenbarung zum praktischen Handeln drängen. Sein alles beherrschender Leitgedanke war, eine Elementarschule, eine Werkstätte, wo das Christentum, die christliche Vollkommenheit berufsmäßig erlernt wird, aufzutun. Ein Schullehrer aber begründet nicht theoretisch seinen Unterricht, sondern übt ihn praktisch mit seinen Schülern. Im praktischen Können und Ausüben liegt sein Wahrheitsbeweis. Der Lehrer vermittelt sein fertiges Können nach und nach an die Schüler. Ähnlich verfährt der Lehrmeister mit seinem Lehrling in der Werkstatt. Das ist auch die Art und Weise, wie der große Ordensstifter seine Jünger den immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart lehrt. Unter der objektiven Berechtigung dieses Wandels verstehen wir vielmehr einen inneren logischen Zusammenhang, wie er etwa zwischen Mittel und Zweck besteht.

Wir lernten vorhin den immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart als das allgemeinste und unerläßlichste Mittel kennen, um das Ziel der christlichen Vollkommenheit, nämlich eine möglichst innige Gottvereinigung zu erreichen. Können wir nun zwischen dem immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart und der Vereinigung der Seele mit Gott jenen wesensnotwendigen Zusammenhang feststellen, wie er zwischen Mittel und Verwirklichung des Zieles sich knüpft?

Sobald wir von Ziel und Mittel sprechen, geschieht es mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß das Ziel ein noch nicht erreichtes, sondern ein erst zu erreichendes ist. Das Mittel überbrückt in einem gewissen Nacheinander den Abstand, der zwischen Ausgangspunkt und Endpunkt liegt. Im Endpunkt verkörpert sich das Ziel. Der Ausgangspunkt kann nur das dem Ziel Entgegengesetzte sein. Wenn dem Christen als Ziel der Vollkommenheit die Vereinigung mit Gott vorschwebt, so muß sich die Seele offenbar in einem Zustand der Gottentzweiung, des Gottfernseins befinden oder befunden haben. Das Gottfernsein der Seele kann nur darin bestehen, daß Ziel und Mittelpunkt der Seelentätigkeit das Gott Entgegengesetzte ist. Da das Erkennen allen Tätigkeiten auf dem Weg zum Ziel voranleuchtet, so muß das Streben in der verkehrten Richtung auf Gottvergessenheit zurückzuführen sein. Das Streben nach dem wahren Ziel, zur Gottvereinigung also, kann sich nur durch fortwährende Erinnerung an Gott verwirklichen. Die hl. Schrift hat uns den Vorgang der ur-

sprünglichen Entzweiung treffend und anschaulich geschildert in dem Bericht vom Leben der ersten Menschen im Paradiese und ihre Vertreibung aus ihm. Das Paradies bedeutet Gottesnähe, vertrauter Umgang der Seele mit Gott, innigste Gottvereinigung. Die mit Dornen und Disteln besäte Erde, in die Adam und Eva hinausgetrieben wurden, war die Gottfremde und -ferne, die Entzweiung mit Gott. Den äußeren mehr bildhaften Vorgängen müssen parallellaufende in der Seele entsprochen haben. Gelingt es uns, diese auch aufzuhellen, dann haben wir die Wurzel des christlichen Vollkommenheitsstrebens aufgedeckt. Worin zeigt sich seelisch das Leben fern von der Gottnähe, in der Gottfremde, dieses Verbanntsein aus dem Paradies in die dornige und distelige Erde? In jedem Sein, Wesen und Ding kommt Gottes Wirkung zur Offenbarung und es offenbart sich um so vollkommener, je höher Einzelsein, Wesen und Ding stehen. Jedenfalls kann kein endliches, begrenztes Ding bestehen, ohne von Gottes Wirken unmittelbar getragen zu sein. Das endliche, begrenzte Sein weist unmittelbar und wesensnotwendig auf das unendliche, unbegrenzte Sein, auf Gott hin. Auf einer je höheren Seinsstufe ein Ding steht, oder je vollkommener es das ist, was es sein kann und soll, um so unmittelbarer und ausgiebiger offenbart es Gottes Wirken, um so inniger ist es mit Gott verbunden. In der Reihenfolge des Seins, wenigstens der sichtbaren Schöpfung, verwirklicht die geistige Seele des Menschen das vollkommenste Sein. In ihr offenbart sich daher auch Gottes Wirken am vollkommensten. Wenn Gottvereinigung das letzte Ziel des Strebens und der Vollendung ist, dann kann sie nur in dem geistigsten Teil der Seele stattfinden. Die Mystiker des Mittelalters nannten ihn Seelengrund oder Seelenfünklein, die spanischen den obersten oder innersten Teil der Seele, die französischen die feine Spitze der Seele (la pointe fine de l'âme). Sowohl im natürlichen wie im übernatürlichen Leben hat dieser Grundsatz seine Geltung. In der natürlichen Vollendung wäre unmittelbarer Gegenstand der geistigen Tätigkeit die geistige Seele selber, Gott wäre es nur mittelbar, insofern die geistige Seele sich nicht selber erkennen und wollen könnte, ohne gleichzeitig das in ihr sich offenbarende Wirken Gottes und damit mittelbar Gott selber zu erkennen und zu wollen. In der übernatürlichen Vollendung hingegen richtet sich die geistige Tätigkeit über die Seele hinaus, unmittelbar auf das unendliche, unbegrenzte Wesen, auf Gott selber. Und da nach altem philosophischen Grundsatz die Art einer Tätigkeit vom Gegenstand bestimmt wird, so vollzieht sich im unmittelbaren Erfassen Gottes eine Tätigkeit, die über die mensch-

liche Natur hinausgeht, also eine übernatürliche im vollen Sinne des Wortes. Mag dem wie immer sein, wahre Gottvereinigung kann nur im geistigen Teil der Seele vor sich gehen. Der Paradieseszustand konnte seelisch nicht anders sich zeigen, als in der vollendet harmonischen Unterordnung der sinnlichen Natur und der niederen Triebe unter den Geist und des Geistes unter Gott. Ziel und Mittelpunkt der Betätigung der äußeren und inneren Sinnlichkeit war die geistige Seele des Menschen, und Ziel und Mittelpunkt der Tätigkeit des Geistes war Gott. So weilte der Mensch tatsächlich in Gottes Gegenwart, schaute und hörte ihn geistiger Weise. Der Zustand der Gottferne und Gottvergessenheit muß folgerichtig in einer Umkehrung jener harmonischen Ordnung sich äußern. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß man von einer Art Gottvereinigung schon in dem Augenblick sprechen kann, wo die Seele ernstlich sich auf den Weg macht, um aus der Gottfremde heim zu Gott zu gelangen. Die Umkehrung der harmonischen Ordnung braucht nicht immer allseitig vollzogen, sie kann schon in einer teilweisen oder ganzen Umschaltung gegeben sein. Der Zustand der verkehrten Ordnung muß dahin charakterisiert werden, daß die Sinnendinge als Ziele und Zwecke die Betätigung der äußeren und inneren Sinnlichkeit an sich fesseln und bestimmen und den Geist ganz in diese Zielrichtung und Zwecksetzung nach außen mit hineinreißen. Das kann aber nur geschehen, wenn der Geist von Gott als dem Ziel und Ende seiner Tätigkeit sich vollständig abgewendet hat. Das Prisma, das alle Strahlen der menschlichen Tätigkeit in sich sammelt, ist nicht mehr Gott, die unendliche Fülle des Seins, sondern dessen Gegenpol, der an das Nichts grenzende Stoff. Seitdem unsere Stammeltern in der ersten Sünde die Umkehrung der ursprünglichen harmonischen Ordnung zur Tatsache gemacht haben, gehen unsere natürlichen Neigungen, unser Erkennen und Wollen, in der falschen Zielrichtung. Wir werden in die Gottfremde hineingeboren. Von Geburt sind wir in die Abkehr von Gott und in die Hinkehr zum Geschöpflichen, Stofflichen hineingestellt. Es wäre selbstverständlich ungereimt, zu behaupten, die Außenwelt an sich wäre widergöttlich, sündhaft. Sündhaft und widergöttlich ist nur die verkehrte Beziehung, die der geistige Mensch zur Außenwelt einnimmt, indem er nämlich sie zum Ziel und Endzweck seiner Tätigkeit macht, anstatt sie als bloßes Mittel zu gebrauchen zur Erreichung seines eigentlichen Zieles, nämlich der innerseelischen Vollendung in Gott, der sich im Geist am vollkommensten offenbart. An sich sind die Sinnendinge mit Einschluß des menschlichen Leibes ebenso gottgewollt und daher gut wie die

geistigen Geschöpfe. Nur eine Schwächung des Geistigen im Menschen allein kann jene Umkehrung der ursprünglichen Ordnung erklärlich machen. Die Schwächung aber konnte nur deshalb eintreten, weil der Geist von Gott und damit von sich selber als dem eigentlichen Ziel der menschlichen Tätigkeit sich abwendete. Denn mit der Abwendung von Gott und von sich selber unterband der Mensch das in seinem Geist sich offenbarende Wirken Gottes. Aus sich selber hätte er niemals die Kraft zur Umkehr und zur Wiederherstellung der Paradiesesordnung schöpfen können. Im Laufe der Zeiten vergaßen die Menschen ganz ihrer wahren Heimat in der Gottesnähe. Bestenfalls erhielten sich da und dort Spuren der ins Mythologische verflüchteten Erinnerungen. Immer tiefer wanderten die Menschen hinein in die Gottfremde und Gottvergessenheit. War das Aeußere, Sinnlich-Kosmische einmal Ziel und Endzweck der menschlichen Tätigkeit geworden, so mußte es mit einer gewissen Naturnotwendigkeit den Menschengeist an sich gefesselt halten. So fiel der geistige Mensch immer tiefer in die Sklaverei der Außendinge, in eine förmliche Vergötterung der Gegenstandswelt. Diese Geistesrichtung war Gebildeten wie Ungebildeten gemeinsam, nur daß sie bei den einen mehr grobstofflich, bei den andern mehr vergeistigt sich äußerte. Sie zielte im vorchristlichen Heidentum in die Richtung auf die äußersten Grenzen der Gottfremde. Dem geistig hochstehenden Griechenvolk blieb es vorbehalten, die Gottfremde nach den Gesetzen der Vernunft und Schönheit zu vergeistigen und sie zum Kunstwerk des Kosmos zu stempeln. Im Sinnlich-Stofflichen aber konnte der Menschengeist sich nicht befriedigen. Da er in sich selber und in Gott sich nicht sammeln konnte, trug er Gott und sich selber hinaus ins Leiblich-Kosmische. So entstand hinter der sinnlichen Gegenstandswelt die geistige der Ideen, die in der Krönung der Idee des absoluten Guten und Schönen gipfelte. Aus seiner geistigen Natur heraus mußte der Mensch sich selber und Gott suchen, aber die Schranken des Schemas der sündhaft verkehrten Zielrichtung vermochte er nicht zu durchbrechen. Daher das tragisch Widerspruchsvolle, daß er sich selber und Gott als eine geistige Gegenstandswelt von sich weg hinter die sinnenfällige Gegenstandswelt projizierte und seine Vollendung und Seligkeit in der wesenhaften Schau der idealen Objektwelt sah. Es ist klar, daß es in dieser Richtung niemals zu einer unmittelbaren Gottverbindung hätte kommen können, die nach christlicher Anschauung das ewige Leben ausmacht. Wie ein Wanderer, der in Selbsttäuschung und Verblendung den Horizont zum Ziel seiner Reise macht, voll Sehnsucht auf ihn zueilt, so stellte sich

die heidnische Menschheit Gott gleichsam als den alles umspannenden Horizont des hinter die physische Welt projizierten Reiches der Ideen und metaphysischer Wesenheiten vor und stürmte mit sehnsüchtig ausgestreckten Händen ihm entgegen. Die Entfernung aber blieb immer dieselbe. Die Menschheit hatte vergessen, daß die Außenwelt nur Mittel, Leiter ist, auf der die Menschenseele zu sich selber und zu dem in ihr wirkenden Gott emporsteigt. Nur im Innersten und Höchsten, im Tiefsten und Feinsten seines Geistes kommt der Mensch in unmittelbare Berührung mit Gott. Nur die nach inneren Zielen gerichtete Tätigkeit findet wahrhaft Gott und ergreift ihn. Die nach äußeren Zielen strebende Tätigkeit hascht nach fliehenden Horizonten. So sehr hatten die Menschen ihrer wahren Heimat vergessen, daß sie nach und nach in der Gottfremde sich heimisch fühlten. Sie genossen das Scheinbürgerrecht in heiterer Ergebung. Darin liegt die erschütternde Tragik der heidnischen Welt, daß sie aus einem angeborenen Instinkt des Geistes heraus das Richtige wollte, aber immer, sobald sie darnach auslangte, mit einer unheimlichen Naturnotwendigkeit gerade in der entgegengesetzten Richtung strebte. Paulus hat es in einem Sonderfall unvergleichlich also ausgedrückt: „Nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, tue ich.“ Das tragische Verhängnis, daß sie Gott dort suchte, wo er nicht war, und wo er war, nicht erkannte und suchte, kam der Menschheit gar nicht zum Bewußtsein. Nur eine Offenbarung konnte den zur zweiten Natur des Menschen gewordenen Irrtum aufhellen. Sie zeigte den Menschen, wie ihr Wollen an sich richtig und gut wäre, aber gerade in der verkehrten Richtung sich auswirkte und so selber böse wurde. Sie gab den Menschen Kraft und lehrte sie Mittel und Wege, wie sie allein das wahre Ziel ihrer Sehnsucht — und nicht das gerade Gegenteil — sicher erreichen könnten. Hang und Drang des Erkennens und Strebens, des Handelns und Wandelns müssen nämlich in ihrer Betätigung in die entgegengesetzte Richtung genötigt werden, als es sie von Natur aus treibt. Daher die überraschenden Paradoxien, in die die Offenbarung ihre entscheidenden Lehren regelmäßig faßt: Wer sich erniedrigt, wird erhöht werden; wer sein Leben haßt, rettet es usw. So fest hat sich die Menschheit in die Gottfremde eingesessen und eingeheimatet, daß es trotz bald zweitausendjähriger Wirksamkeit des Christentums noch zu keinem Dauergefühl der Gottfremde und einem tätigen Dauerheimweh nach der Gottesnähe in der großen Menschheit kommen konnte. Noch immer nicht ist die Überzeugung durchgebrochen, daß zu einer entschiedenen Heimkehr der Menschheit aus der Gottferne

in die Gottnähe auch eine Umstellung der gesamten Weltanschauung als unabänderliche Forderung vor uns steht.

Die Umwandlung, die das Christentum in der ganzen Menschheit vollziehen soll, hat der hl. Benedikt in klassischer Kürze in der Vorrede zu seiner Regel ausgesprochen: „Rückkehr zu Gott durch die Tätigkeit des Gehorsams, von dem uns die Trägheit des Ungehorsams entfernte." Gehorsam ist also Tätigkeit, Ungehorsam Untätigkeit. In der Tat: die Entfernung von Gott konnte nur dadurch geschehen, daß das Niedere im Menschen das Höhere zielmäßig zu sich herabzog. Das Höhere kann aber auf das Niedere als sein Ziel nur dann hingezogen werden, wenn das Niedere sich betätigt, während das Höhere in Untätigkeit verharrt. Dieser Zustand widerspricht den in der Menschennatur wirkenden Gesetzen Gottes, ist also verkörperter Ungehorsam. Nur wenn das Höhere wahrhaft tätig ist und das Niedere sich unterordnet, wird das im Menschenwesen sich auswirkende Gesetz Gottes erfüllt. Erfüllung des Gesetzes aber ist Gehorsam. Wir wissen, nach dem Sündenfall befinden wir uns von Geburt aus im Zustand des Ungehorsams. Die äußeren Dinge und sinnlichen Triebe wirken nicht als Mittel, sondern als Ziele und Zwecke auf die geistige Seele. Sie ziehen den Geist von sich selber und von Gott ab, hinaus ins Ungeistige, Gottfremde. Soll die Seele wieder zu sich selber und zu Gott zurückkehren, muß sie gerade in der entgegengesetzten Richtung streben. Dies aber widerstrebt der gleichsam naturhaft gewordenen Neigung der menschlichen Tätigkeit ins Gottferne und Selbstfremde. Ein Ziel aber kann nie erreicht werden, wenn es nicht erkannt ist und als erkanntes das Wollen zur Verwirklichung des Zieles veranlaßt. Es ist ein besonders in der neueren Willenspsychologie bestätigtes seelisches Gesetz, daß der Gedanke an das Ziel dann immer wieder lebhaft im Bewußtsein auftaucht, wenn Hindernisse die Verwirklichung des Zieles gefährden. Das Zurückstreben der Seele aus der Gottferne und aus der Gottesvergessenheit in die Nähe und Gegenwart Gottes weist die Eigentümlichkeit auf, daß es immerwährend mit einem Hindernis zu ringen hat, nämlich mit dem angeborenen Hang zum Gottfremden. Das Ziel der endlichen Gottesvereinigung hienieden kann demnach nur verwirklicht werden, wenn der Gedanke an Gott nicht bloß dann und wann oder häufig, sondern möglichst immerwährend lebendig im Bewußtsein steht. Nur der *immerwährende* Wandel in Gottes Gegenwart kann zur dauerhaften, innigen Gottesvereinigung führen. Wie die Mystik lehrt, kann der höchste Grad mystischer Liebesvereinigung, die in einem Dauerzustand

bewußter und erfahrungsmäßiger Gottverbindung besteht, nie einer Seele zuteil werden, die nicht immerwährend in Gottes Gegenwart wandelt. Ja, auf dieser letzten Stufe wird der Wandel in Gottes Gegenwart, der vorher nur in Akten und vorübergehenden Zuständen sich auswirkte, dauernd zuständlich und erreicht seine Vollendung. Da die mystische Liebesvereinigung nur zwischen dem Geistigsten im Menschen und Gott stattfinden kann, bedeutet sie die vollendete Rückkehr der Seele zu Gott und zu sich selber. Hier besitzt Gott die hemmungslose Herrschaft über den Geist und der Geist über das Leibseelische und Sinnenfällige. Die ursprüngliche Zielsetzung ist wieder hergestellt. Die Seele ist aus der Fremde endgültig in das Vaterhaus zurückgekehrt. Wir verstehen jetzt, warum der hl. Benedikt mit soviel Nachdruck auf dem „immerwährend" und „allzeit" des Wandels in der Gegenwart Gottes besteht.

Die verkehrte Zielrichtung der Neigungen und Strebungen der menschlichen Natur in die Gottfremde und Selbstfremde hat der hl. Johannes auf eine dreifache Wurzel zurückgeführt: auf die Sucht, zu haben, äußere Dinge, Reichtum zu besitzen, um zu genießen, auf die Augenlust; auf die Sucht, das freie Spiel der niederen Triebe und Strebungen des Leibes zu genießen, auf die Fleischeslust; auf die Sucht, den verkehrten Strebungen des eigenen Ich alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen, sie zur vollen Geltung und Auswirkung kommen zu lassen, auf die Hoffart des Lebens. Am wenigsten schwer dürften die Gegenstrebungen gegen die erste Art von Sucht sein. Denn die wenigsten Menschen sind mit Glücksgütern gesegnet. Auf mehr Schwierigkeiten dürfte das Gegenstreben gegen die beiden andern Arten von Sucht stoßen. Darum schärft der hl. Benedikt gerade für sie den immerwährenden Gedanken an Gottes Gegenwart ein: in den Begierden des Fleisches und dem Eigenwillen. Am hartnäckigsten und mühevollsten wird der Kampf gegen den verderbten Eigenwillen. Denn er hat seinen Sitz im Geistigen, im Höchsten des Menschen. Auch hier gilt: corruptio optimi pessima, der Fall der Besten ist immer der tiefste. Daß der Leib nach Nahrung, Besitz, Genuß sich sehnt, ist selbstverständlich. Auch daß der Leib nach einer Ergänzung verlangt und sich darin ausleben will, kann man noch begreifen. Hier handelt es sich immer um Dinge, die auf derselben Stufe stehen. Daß aber der Geist sich herabziehen läßt zum Nichtgeistigen, Sinnlichen, Stofflichen und darin als seinem Ziele aufgeht, ist eine kaum mehr begreifliche Umkehrung der richtigen Ordnung. Das in der verkehrten Richtung gehende Streben des Ich wird Eigen-

wille genannt. Es ist das mit Naturnotwendigkeit sich selber fliehende Ich. Das Streben des Ich sucht das Ich, wo es nicht ist, es entfernt sich von ihm. Man nennt dieses ichflüchtige Suchen des Schein-Ich auch Selbstsucht. Gelingt es, das verkehrte Streben des Ich umzuschalten auf das innerste, geistige Ich, dann ist alles gewonnen. Es kann nur in unendlich mühsamer, langwieriger Arbeit vollzogen werden. Das Tätigsein des Ich gegen sein angeborenes Streben bezeichnet man als Selbstverleugnung des eigenen Willens, als Gehorsam. Daher die überragende Rolle, die der Gehorsam in der hl. Regel spielt. Der hl. Benedikt nennt ihn schlechthin den vornehmsten Grad der Demut, primus humilitatis gradus. Die Wurzel aber der Demut bildet der immerwährende Wandel in der Gegenwart Gottes. Die drei Grundbestrebungen der menschlichen Natur, die Augenlust, Fleischeslust und Hoffahrt des Lebens können aus ihrer gott- und ichflüchtigen Richtung nur in die gott- und ichstrebige Richtung umgeschaltet werden und in ihr erhalten bleiben, wenn der Gedanke an Gott und die Verbindung der Seele mit Gott immerwährend im Bewußtsein wirksam bleibt.

Die Auswirkung der dreifachen Ursucht hatte gegen Ende der alten Welt ihren Höhepunkt erreicht. Man hatte sich erschöpft im Haschen nach den fliehenden Horizonten. Es stieg ein Ahnen auf, als jagte man bloßen Täuschungen nach, und mit ihm die Sehnsucht nach einer Wendung der Dinge. So war die Welt reif und empfänglich geworden für die Saat des Christentums.

Eine Umkehr schien praktisch unmöglich und unausführbar, so tief hatte die dreifache Sucht die Menschheit in die Gottfremde festgebannt. Die äußeren Lebensbedingungen, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse waren ebenfalls so geartet, daß die Menschen mit tausend Fesseln in der Gottferne festgehalten wurden. Der Gedanke an Gott hätte unter solchen Umständen wirkungslos bleiben müssen. Es kam vor allem darauf an, daß heroische Vorbilder im Vollkommenheitsstreben erstanden, die dann die großen Massen zur Nachahmung ermutigten. Nur im immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart konnten diese Vorbilder heranreifen. Diejenigen, die es mit dem Ruf zur Vollkommenheit ernst nahmen, mußten, um in der Gegenwart Gottes, als der ersten und unerläßlichsten Voraussetzung des geistlichen Lebens, wandeln zu können, in eine Umgebung fliehen, wo nichts sie vom Gedanken an Gott abziehen konnte. Sie wurden Einsiedler. Einsiedlerleben und immerwährender Wandel in Gottes Gegenwart waren gleichbedeutend. Mit selbstverständlicher Folgerichtigkeit erwuchsen aus dem Vollkommenheitsstreben die drei bekannten

Gelübde als die drei Gegengifte gegen die dreifache böse Lust. Im Orient, der Heimat des Despotismus, wo die Sklaverei in der Gottfremde sich besonders auch darin äußerte, daß der Einzelmensch ohne jeden Einfluß auf die Gemeinschaft war, konnte nur ein radikaler religiöser Individualismus zum Ziele des christlichen Lebens führen, ein vollständiges Ausscheiden aus der Gemeinschaft in ein gänzlich abgeschlossenes Einsiedlerleben. So allein konnten sie zum immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart und durch ihn auf die Höhe der Vollkommenheit gelangen. Auch der hl. Benedikt beschritt diesen Weg. Mit seinem abendländisch eingestellten Geist erkannte er aber klar, daß, wie der Mensch seine natürliche Vollendung nur im Zusammenschluß mit andern Menschen zu einer Gemeinschaft verwirklichen kann, das Gemeinschaftsleben auch in der übernatürlichen Vervollkommnung des Einzelmenschen ein wesensnotwendiger Faktor bleibt. Darin beruht die weltgeschichtliche Bedeutung des hl. Benedikt für Christentum und Kultur, daß er nicht im Einsiedlerleben des Einzelnen, sondern im Einsiedlerleben der Gemeinschaft, zu der sich die Einzelmenschen organisch zusammenschließen, das wesentliche Mittel sah, um die Seelen und die Welt zur christlichen Vollkommenheit zu erziehen. Benedikt hob grundsätzlich das Einsiedlerleben des Einzelmenschen auf und begründete das Einsiedlerleben der Gemeinschaft von Einzelmenschen. In diesem Zusammenhang leuchtet die ausnehmende Bedeutung ein, die die Regel dem votum stabilitatis, dem Gelübde der Bodenständigkeit verleiht. Es verpflichtet zum Vollkommenheitsstreben in der organisierten Gemeinschaft und nicht im Einsiedlerleben. Damit erhält auch der Wandel in der Gegenwart Gottes in der hl. Regel eine artbesondere Färbung gegenüber dem „Mit-sich-allein-leben“ in der Höhle von Subjaco. Einzelmenschen und Gemeinschaft dürfen nicht von einander getrennt werden. Sie bilden die beiden wesensnotwendigen Glieder einer Wechselbeziehung. Nicht die beiden Glieder für sich, sondern die Wechselbeziehung zwischen beiden bedeutet die Vollendung. Nicht bloß die Einzelmenschen müssen aus der Gottferne und Gottvergessenheit zurückkehren in die Gegenwart und Nähe Gottes, sondern die Menschen als Gemeinschaft. Nur wenn die Verchristlichung beider Faktoren Hand in Hand geht, wird das Christentum sein Ziel erreichen und verwirklichen. Nicht bloß der Einzelmensch, sondern auch die Gemeinschaft muß immerwährend in Gottes Gegenwart wandeln. Daher schärft die Regel des hl. Benedikt ebenfalls mit ungewöhnlichem Nachdruck dem Abte, nicht insofern er Einzelmensch, sondern das zusammenhaltende, zielgebende Element.

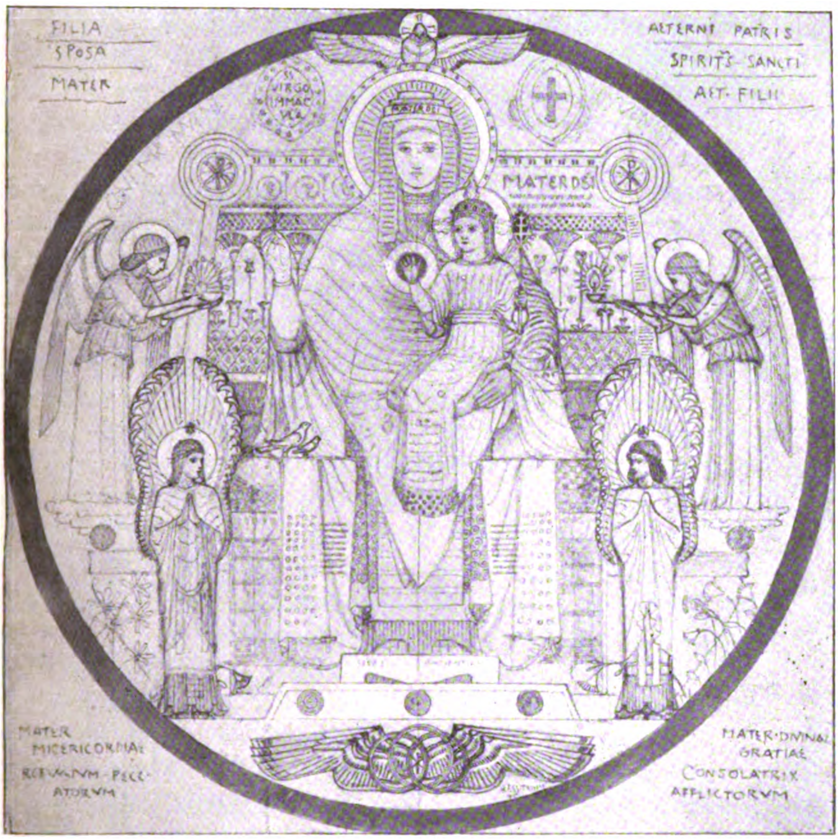
der Gemeinschaft ist, den Wandel in der Furcht und Gegenwart des Herrn ein. Das Leben in der weltlichen Gemeinschaft war in den ersten Jahrhunderten nur deshalb ein Hindernis für den Wandel in der Gegenwart Gottes, weil die staatlichen Gemeinwesen mit ihren Einrichtungen ganz im Heidentum stecken blieben. Gelang es aber, Gemeinschaften zu gründen, die von ihrem Ursprung an mit christlichem Geist durchdrungen waren, so lag darin eine wesentliche Erleichterung und Förderung des Wandels in Gottes Gegenwart und der christlichen Vollkommenheit.

Wir glauben hiemit die objektive Berechtigung des immerwährenden Wandels in Gottes Gegenwart im Anschluß an die Benediktinerregel nachgewiesen zu haben. Die Benediktinerregel aber galt bis tief ins Mittelalter hinein als der Ausdruck nicht etwa bloß des klösterlichen, sondern des allgemeinchristlichen Vollkommenheitsideals.

An sich bleiben die Grundgedanken des christlichen Vollkommenheitsstrebens immer gleich. Auch heute noch enthält die Benediktinerregel das Vollkommenheitsideal in seiner echtesten Formung. Dem immerwährenden Wandel in der Gegenwart Gottes kommt daher auch heute noch dieselbe grundsätzliche Bedeutung für das geistliche Leben zu, wie sie der hl. Benedikt gelehrt hat. Dem Wechsel und der Entwicklung oder vielmehr dem Fortschritt dagegen sind die Umstände und Bedingungen unterworfen, unter denen sich das Vollkommenheitsideal der Benediktinerregel verwirklichen soll.

Seit den Tagen des hl. Benedikt haben sich zwei wesentliche Veränderungen vollzogen. Sie betreffen die beiden soziologischen Faktoren, die der große Ordensstifter in ihrer wechselseitigen Verbindung für das christliche Leben so wunderbar auszunützen wußte: Einzelmensch und Gemeinschaft.

Das Christentum hielt die Menschen mit göttlicher Autorität dazu an, den verkehrten Strebungen ihrer Natur entgegenzuarbeiten und allmählich äußere Bedingungen zu schaffen, die jene Gegenarbeit mächtig zu stützen vermochten. So entwickelte sich nach und nach eine Kultur, die den Menschen die Möglichkeit vermittelte, der Außenwelt gegenüber sich viel freier, unabhängiger zu verhalten. Eine Folge davon war auf religiösem Gebiet, daß die äußere Abtötung in der Weise der ersten christlichen Zeit mehr und mehr an unmittelbarer Bedeutung verlor und die innere Abtötung eine immer ausschließlichere Betonung erfuhr. Im selben Grad entäußerlichte und vergeistigte sich auch der Wandel in der Gegenwart Gottes. Er vollzog sich immer zielbewußter in rein innerlichen Akten ohne Zuhilfenahme



P. Desiderius Lenz **Mater Dei (1895)**

(Entwurf zu einem Altarbild)

Originalgröße 32 × 32 cm

durchgreifender äußerer Handlungen und Verzichtleistungen. Dem klösterlichen berufsmäßigen Vollkommenheitsstreben gegenüber entfaltete sich mitten in der Welt eine selbständige, systematische Frömmigkeit. Man lebte in einer christlichen Atmosphäre. Indem das Christentum das menschliche Handeln bestimmte, wurde es selber objektiv, vergegenständlicht. Eine verchristlichte Gegenstandswelt umgab allmählich die Menschen. Es war ohne Zweifel ein gewaltiger Fortschritt im Sinne der Offenbarung, aber zugleich auch eine Gefahr, der alten Neigung entsprechend, die christliche Gegenstandswelt ebenfalls zum Ziel und Zweck anstatt zum Mittel der menschlichen Tätigkeit zu machen. Kam es aber so weit, dann mußte eine gewisse Stockung und teilweise Stillegung der Wirksamkeit des Christentums eintreten. Eine neue Art von Gottvergessenheit mußte wieder Platz greifen. Dem Wandel in der Gegenwart Gottes in der alten Auffassung stand man gänzlich verständnislos gegenüber. Nur Vereinzelte, Heilige und Mystiker, stellten für sich die Zielrichtung wieder von außen nach innen um. Im Kampf gegen die allerdings viel mehr vergeistigte dreifache Sucht rangen sie wieder nach jener bewußten, erfahrungsmäßigen Gottvereinigung, die sich nur im Innersten, im Geistigsten der Seele knüpft. Für sie war der Wandel in der Gegenwart Gottes, was er früher war: die erste Voraussetzung und unerläßlichste Bedingung des Vollkommenheitsstrebens, das eben in jener vollendeten Gottverbindung hienieden endet. Soll eine religiöse Erneuerung für unsere Zeit zu erhoffen sein, so muß allgemein jene Zielrichtung von außen nach innen einsetzen. Er rückte damit aber das mystische Gebet wieder in den Mittelpunkt des geistlichen Lebens und der Wandel in der Gegenwart Gottes würde, wie ehedem, zur alles umhüllenden Atmosphäre, in der allein die Vollkommenheit reift.

In der Entwicklung des Einzelpersönlichen hatte das Christentum eine entscheidende Wendung vollbracht. Die Umwandlung des Gemeinschaftswesens aber hatte nicht gleichen Schritt gehalten. Der Rahmen der alten Gemeinschaftsauffassung war zu eng geworden, um die durch das Christentum verselbständigten Einzelpersönlichkeiten zur organischen Einheit zu umspannen. Nicht ein Autoritätsgemeinschaftswesen im Sinne einseitiger Abhängigkeit, sondern nur ein solches im Sinne wechselseitiger, wenn auch nicht gleichbedeutender Abhängigkeit kann heute die Menschen zum lebensvollen Organismus verbinden. Der unzulänglich gewordene alte Gemeinschaftsbegriff leistete jener Zielrichtung auf die christliche Gegenstandswelt, von der wir vorhin sprachen, wesentlich Vorschub. Eine Zeit ist angebrochen, die viel

Ähnlichkeit mit den ersten christlichen Jahrhunderten hat. Es leben in der heutigen Zeit auf religiösem Gebiet mehr geistige Einsiedler, als es wirkliche Einsiedler zur Zeit der Wüstenväter gab. Nur im geistigen Einsiedlertum wird heute die höchste Vollkommenheit errungen. Dasselbe, was der hl. Benedikt tat, müßte heute wieder geschehen: Die Begründung einer Gemeinschaftsform, die das geistige Einsiedlertum der Einzelnen aufhebt und die nach Vollkommenheit strebenden Einzelpersönlichkeiten zu einem lebendigen Organismus zusammenschließt. Es könnte natürlich nur die Gemeinschaftsform sein, die den christlichen Grundsatz von der wechselseitigen Abhängigkeit voll und ganz verwirklicht.

Käme die Art der Auffassung des geistlichen Lebens, wie sie die Benediktinerregel grundlegte, wieder zur Geltung, dann würde auch die Forderung des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes wieder an den Anfang und in den Mittelpunkt der christlichen Vollkommenheit rücken. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Mystik als das Leben der vollkommensten Gottvereinigung hienieden in Zukunft eine andere, viel allgemeinere, bisher nie dagewesene Bedeutung erhalten wird. Mit dem mystischen Gebetsleben aber ist der immerwährende Wandel in der Gegenwart Gottes unzertrennlich, weil organisch verbunden. (Schluß folgt.)

Das Fest der Begegnung.

(Mariä Lichtmeß.)

Von P. Odo Casel (Maria Laach).

Der Jahreskreis, in dem die Kirche als die Braut Christi das geheimnisvolle Leben ihres gottmenschlichen Bräutigams mitlebt und innerlichst an sich erfährt, bietet bei dem unendlich tiefen Inhalt dieses Lebens immer neue Anblicke. Man könnte ihn, wenn man von der stillen Zeit nach Pfingsten absieht, unter zwei Gesichtspunkte fassen: Epiphanie und Pascha.

Religion ist die Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Gott neigt sich zum Menschen, der Mensch steigt empor zu Gott. Das erste ist Aufleuchten eines ewigen Lichtes im Dunkel der Zeit, das zweite ist mühsames, schmerzvolles, aber schließlich ruhmgekröntes und seliges Sichaufwärtsarbeiten aus der Nacht dem Lichte entgegen; das erste Erscheinung Gottes in der Welt: Epiphanie, das zweite Verklärung des Menschen, mit andern Worten: das Ostergeheimnis in seinem vollen Umfang, das mit Leiden beginnt und im Siege

endigt. In der Epiphanie leuchtet das göttliche Licht in die Welt hinein, aber die Welt ist noch unfähig, das Licht zu fassen; sie muß zuerst geläutert werden. So beginnt mit Septuagesima ein leidvolles Wandern durch immer tiefere, dunklere Abgründe hindurch, bis die Seele, auf dem tiefsten Grunde des Schmerzes und der Vernichtung angelangt, plötzlich gereinigt und verklärt das Epiphanielicht vor sich sieht, jetzt aber nicht mehr als ein bloß von oben kommendes Licht, sondern als ein innerlichst erworbenes Gnadengeschenk. So singt denn die Kirche am Osterfeste von demselben Lichte, das an Epiphanie über ihr strahlte, aber mit ganz neuem Ausdruck: Lumen Christi — Deo gratias.

Epiphanie und Pascha gehören also zusammen; beide miteinander erschöpfen den Inhalt des Christentums; aber Ostern ist das höhere Fest, das Fest der Feste, weil sich an ihm der Sieg des Lichtes erst ganz durchsetzt. Es ist charakteristisch, daß Epiphanie zuerst in den Kreisen der Gnostiker gefeiert wurde. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke der Gnosis, daß das Göttliche mit der Materie nichts gemein haben kann, daß also eine wahre Menschwerdung nicht stattgefunden hat, während die katholische Lehre eine wahre Fleischwerdung des Logos und dadurch eine innerliche Überwindung der Materie und ihre Durchdringung mit dem Göttlichen festhält. Deshalb hat die katholische Kirche von Anfang an Pascha gefeiert, das Fest des Leidens und der Verklärung des Gottmenschen; und als sie das Epiphaniefest übernahm, feierte sie in ihm nicht nur das Aufleuchten eines überweltlichen Aions, sondern die wirkliche Menschwerdung des göttlichen Logos, ein Gedanke, der später durch das Weihnachtsfest noch stärker betont wurde.

Zum Epiphaniekreis gehört als Abschluß, obwohl es oft schon nach Septuagesima fällt, das Fest der Hypapanti, der Begegnung, wie die Griechen, Mariä Lichtmeß, wie wir sagen. In ihm begegnen sich die Gottheit, das von oben kommende Licht, erschienen in dem Kinde Jesus, und die dem Lichte zustrebende Menschheit, dargestellt durch Symeon und Anna, die, altgeworden in sehnsüchtigem Seufzen nach dem Heile, ihre Seele reingehalten haben für das erste Aufleuchten aus der Höhe.

Der Festgedanke der Hypapanti ist also derselbe wie der von Weihnachten und Epiphanie; nur die Worte Symeons von dem Schwerte, das die Seele der Anhänger Christi durchbohren wird, deuten auf Pascha hin. Das Epiphaniefest, das zuerst allein diesen Teil des kirchlichen Jahres beherrschte, hat den beiden andern Festen von

seinem Glanze mitgegeben. Weihnachten feiert nunmehr die eigentliche geschichtliche Geburt Christi in Bethlehem, Epiphanie die Offenbarung seiner Gottheit, Lichtmeß seinen Einzug in den Tempel seines Vaters, wo Sion, im Geiste der Liturgie die Kirche, ihm entgegeneilt, ihm begegnet. Am klarsten ausgesprochen ist dies außer in dem nachher genauer zu behandelnden Prozessionshymnus „Adorna thalamum tuum Sion" in dem Invitatorium der Mette:

Siehe es kommt zu seinem heiligen Tempel der Herrscher und Herr.

Freue dich und juble, Sion, entgegeneilend (begegnend) deinem Gotte.

Das Wort „entgegeneilend" (occurrens) ist wörtliche Übersetzung des griechischen „hypapantúsa" oder „hypapantésasa".

Die Hypapanti ist also eine Entfaltung des Epiphaniegedankens. Denn Gott muß zuerst erscheinen, sich offenbaren; dann kommen die Menschen ihm, der bisher in einem unzugänglichen Lichte sich barg, entgegengehen. Die Epiphanie ist ein altgriechischer, besonders aber orientalischer Gedanke[1]. Die Religionen der alten Völker sprechen immer wieder davon, daß der Gott sich hilfreich offenbart oder sichtbare Gestalt unter den Menschen annimmt. Später waren es die großen hellenistischen Herrscher seit Alexander, die als Gottkönige eine Erscheinung der Gottheit darstellten. Daher Namen wie Ptolemaios oder Antiochos Epiphanes. Die römischen Kaiser von Augustus ab übernahmen diese Vorstellung. Sie waren für die arme, von Kriegen und Revolutionen gequälte Menschheit eine Erscheinungsform der Gottheit, da sie Frieden, Reichtum und materielles Glück brachten. Wie sie selbst „leibhaft erschienene Götter" (deus praesens, theós epiphanés) waren, die ebendeshalb den Menschen näher standen als die fernen Götter des heitern Olymp, so wurde ihre Anwesenheit in den Städten als „Advent" (adventus, epipháneia, epidemía, parusía) gefeiert.[2] Diesen verirrten Gedanken der Heiden stellten die Christen ihren wahren „theós epiphanés", den Mensch gewordenen Gott, gegenüber, der wahrlich unendlich mehr als jene stolzen Kaiser Mensch unter Menschen und dabei wahrer Gott war. Seine Geburt und gnadenreiche Selbstoffenbarung war die wahre Epiphanie, der wirkliche „Advent"[3]. Deshalb heißt noch jetzt der erste Teil des Kirchenjahrs, der auf Weihnachten vorbereitet, Advent, ein Name, der eigentlich für den ganzen Epiphaniekreis Geltung hat.

[1] Vgl. u. a. Fr. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike (1913) 15—21. 80 f.

[2] Vgl. Ad. Deißmann, Licht vom Osten 2. Aufl. 1909 S. 278 ff.

[3] Vgl. Introitus vom Epiphaniefest: Ecce advenit dominator dominus; advenit entspricht dem griech. „epepháne".

Die Hypapanti ist so gut wie der Epiphaniegedanke, von dem sie ja eine Folgerung ist, hellenistisch-orientalischen Ursprungs, wie schon der Name beweist. Es ist charakteristisch für die mystische Tiefe der Orientalen, daß sie dem Feste diesen Namen gaben. Es gilt zunächst zwar dem geschichtlichen Ereignis der Darbringung Christi im Tempel und der Reinigung Mariae, der Begegnung des Jesuskindes mit Symeon und Anna; aber der beschauliche Geist der orientalischen Christen sah darin ein Symbol der Berührung, der Begegnung von Gottheit und Menschheit. Das nüchterne Abendland feiert mehr die geschichtlichen Tatsachen, es wandelt lieber mit dem Heiland auf seinen irdischen Pfaden; der Orient sieht überall den erhöhten Herrn, den Kyrios Christos, den ewigen Logos, mit seinen erhabenen Heilsplänen. Deshalb hat das Abendland das Weihnachtsfest geschaffen, wo der Heiland als Kind in der Krippe liegt; der Orient aber die Epiphanie und die Hypapanti, wo seine Gottheit sich leuchtend offenbart.

Wo die Gottheit erscheint, ist Licht — auch dies ein Gedanke, der dem Orient und unter seinem Einfluß dem hellenistisch-römischen Westen geläufig war. An Weihnachten strahlt Licht auf: „Ein großes Licht ist auf Erden erschienen." Epiphanie ist ganz übergossen vom Lichtglanz: „Werde Licht, Jerusalem; dein Licht ist da!"; bei den Orientalen heißt das Fest „Phóta" d. h. Lichter. Der Lichtgedanke hat sich an Hypapanti mit einem neuen Inhalt erfüllt durch das Wort Symeons von dem „Licht zur Offenbarung vor den Heiden" und sich einen sichtbaren Ausdruck in der Lichterprozession geschaffen, die im Abendlande dem Feste den Namen gab: Mariä Lichtmeß (luminaria, candelaria).

Der geschichtliche Entwicklungsgang unseres Festes bestätigt die vorgetragene Auffassung seines Gedankeninhalts[1]. Es wurde zunächst gefeiert in Jerusalem, dem irdischen Sion — die Aufforderung: „Freue dich und juble, Sion", ist also zunächst wörtlich zu nehmen. An diesem Tage war ja der neugeborene Herr zuerst in die hl. Stadt eingezogen. Weihnachten und Epiphanie hatten ihren Schauplatz außerhalb Jerusalems; die Hypapanti ist das Geburtsfest für die Hauptstadt des hl. Landes. Noch ein später Redner, vielleicht Patriarch Methodios von Konstantinopel (842—846), redet deshalb in seiner Festpredigt[2] Jerusalem an: „Sei gegrüßt, du Stadt des großen Königs, in der

[1]) Vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest² (1911) 212 f. 310—328. 342—347. Useners Ableitung des Festes wurde widerlegt durch den vortrefflichen Aufsatz von A. Baumstark, Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes. Theologie und Glaube I (1909) 89—105.

[2] Früher dem hl. Methodios von Olympos in Lykien († 311) zugeschrieben; vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II² (1914) 350 f.

die Mysterien unseres Heiles gewirkt wurden. Sei gegrüßt, du irdischer Himmel, Sion, von nun an Stadt getreu dem Herrn. Freue dich und werde Licht, Jerusalem, denn dein Licht kommt . . . Sei gegrüßt, heilige Stadt, auserwählt vom Herrn; feiere in Freude deine Feste" usw.[1] Die Hypapanti wurde in Jerusalem schon gefeiert, als diese Stadt noch kein Weihnachtsfest kannte, und zwar am 40. Tage nach Epiphanie. Wir wissen dies durch die aquitanische Pilgerin Aetheria (um 395), die in ihren Pilgerbuch[2] schreibt: „Der 40. Tag nach Epiphanie wird hier mit höchster Feierlichkeit begangen. An diesem Tage findet eine Prozession nach der Auferstehungskirche statt, alle gehen mit, und alles geschieht ordnungsgemäß unter größter Freude wie am Osterfeste. Alle Priester predigen, ebenso der Bischof, und alle handeln von jener Stelle des Evangeliums, wo Joseph und Maria am 40. Tag den Herrn in den Tempel trugen und Symeon und Anna ihn sahen[3] . . . Und nachdem alles der Reihe nach gehalten ist, was Brauch ist, wird die Messe gefeiert und findet die Entlassung statt." Als Patriarch Juvenalis (425—458) das Weihnachtsfest des 25. Dezember in Jerusalem einführte, wurde die Hypapanti auf den 2. Februar rückverlegt. Vielleicht hat noch derselbe Juvenalis jenen Brauch für seine Kirche angenommen, der seitdem dem Tage sein besonderes Gepräge gab. Doch nicht seinem Kopfe war der Gedanke entsprungen; vielmehr haben wir hier ein Beispiel dafür, wie frommer Frauensinn für liturgische Gestaltung richtunggebend wurde. Eine vornehme Dame Hikelia hatte nach 450 an der Straße von Jerusalem nach Bethlehem eine prächtige Marienkirche erbaut und dort eine Schar Kleriker angestellt. Sie nun „regte", wie uns Kyrillos von Skythopolis im Leben des hl. Theodosios[4] erzählte, „unter den ersten die Sitte an, die Begegnung unseres Erlösergottes mit Kerzen zu begehen." Hikelias frommer Gedanke fand bald Nachahmung, zunächst in dem nahen Jerusalem. Die Festprediger kommen von dieser Zeit an immer wieder auf ihn zurück. So heißt es in einer fälschlich dem hl. Kyrillos von Jerusalem zugeschriebenen Festrede: „Zündet freudig dem wahren Lichte die Lichter an . . . lichtertragend wollen wir ihm entgegengehen[5]; so laßt uns heute voll Freude die Lampen festlich schmücken, laßt uns als Kinder des Lichts Christus dem wahren Lichte die Kerzen entgegentragen".[6]

[1] Migne Patrol. Graeca 18, 380 A/B.
[2] Kap. 26 p. 77, 19 in der Ausgabe der Itinera Hierosolymitana von Geyer.
[3] Vorgelesen wurde also Luk. 2, 22—38.
[4] Herausgeg. von H. Usener 1890 106.
[5] Migne P. G. 33, 1189 B. [6] Ebenda 1201 B.

Und Sophronios, Patriarch von Jerusalem (634—638), sagt[1]: „Niemand halte sich fern von der Lichterprozession; denn deshalb tragen wir die brennenden Kerzen, indem wir den göttlichen Glanz des Hervortretenden anzeigen, durch den alles glänzend und nach Vertreibung des schlimmen Dunkels mit der Fülle ewigen Lichtes erhellt wird, indem wir aber besonders den Glanz der Seele dartun, mit dem wir Christus entgegengehen müssen". Dieser Satz gibt eine kurze, treffliche Darstellung des Hypapantigedankens, wie er in Jerusalem, der Heimat des Festes, aufgefaßt wurde, und zugleich mit den vorher angeführten Stellen den Beweis, daß außer den Namen „der vierzigste" (d. h. Tag nach Epiphanie oder Weihnachten) und „Reinigungsfest" die Bezeichnung „Hypapanti" sich schon eingebürgert hatte. Wie hoch das Fest in Palästina gehalten wurde, hat uns schon Aetheria bezeugt, und der Presbyter Hesychios († 433) bestätigt es in seiner Rede[2]: „Das Fest heißt Reinigungsfest, und man wird wohl nicht fehl gehen, wenn man es das Fest der Feste nennt, den Sabbat der Sabbate, das allerheiligste". Endlich hat die palästinensische Kirchendichtung uns neben anderm durch Kosmas, seit 743 Bischof von Maiuma, der Hafenstadt Gazas, den Prozessionshymnus geschenkt, der in wundervoller Weise den Festgedanken zusammenfaßt: Adorna thalamum tuum Sion.

Von Palästina aus verbreitete sich das Fest zunächst in dem übrigen Westsyrien und in Aegypten und fand schließlich, und zwar endgültig unter Kaiser Justinian i. J. 542, Aufnahme in Konstantinopel, wo es, da die Stadt Konstantins die hl. Jungfrau als himmlische Schutzpatronin verehrte, den Charakter eines Muttergottesfestes annahm. Der Kerzenumgang scheint jedoch hier nicht angenommen worden zu sein; wenigstens kennt ihn der heutige griechisch-slavische Ritus nicht. Dazu paßt eine, wie oben schon erwähnt, früher dem Martyrerbischof Methodios von Olympos, jetzt dem Patriarchen Methodios von Konstantinopel zugeschriebene Predigt. Sie hebt zunächst den Epiphaniegedanken stark hervor: „Heute schauen wir ohne Hülle mit entschleiertem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn und seiner hl. Lade (d. h. der Mutter des Herrn). Heute bringt das hochheilige Fest die seit Geschlechtern erwartete himmlische Freude der Menschheit, sie auf den Schultern tragend[3] (wie einst die Israeliten die Lade). Sie spricht

[1] In der griechischen Ausgabe von H. Usener, Bonner Programm zum 3. August 1889 S. 11a 9; lateinisch bei Migne P. G. 87, 3, 3292 A.

[2] Migne P. G. 93, 1468 B. Ebenfalls in Jerusalem an einem Lichtmeßfeste gehalten ist wahrscheinlich die Rede des Timotheos, Migne P. G. 86, 1, 237 ff.

[3] Migne P. G. 18, 348 AB.

von der „Ankunft des Königs" („parusía"). „Deshalb besangen auch damals die Engel (Isaias 6) nicht nur die Dreifaltigkeit der göttlichen Einheit, sondern auch die von allen anzubetende Herrlichkeit, die nun auf Erden aufgetreten ist durch die Gotterscheinung („Theopháneia") des einen aus der hl. Dreifaltigkeit, indem sie sagten: Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit".[1] Das Wort von der Epiphanie fällt ebenfalls:[2] „Dem Herrn hat es gefallen, im Fleische dem Menschengeschlecht zu erscheinen" („epiphanénai"). Dann wendet sich der Redner der Gottesmutter zu und begrüßt sie mit begeisterten Worten als das „Tor, durch das Gott im Fleische aufgegangen ist"[3]: „Selig bist du unter den Frauen; denn durch dich wurde die Erde erfüllt mit der heiligen Herrlichkeit Gottes".[4] Das Jesuskind wird zwar gepriesen als „ewiges, unaufhörliches, höchstes, unstoffliches Licht, Licht gleichwesentlich dem Gott und Vater, Licht, das im Geiste ist und in dem der Vater ist, Licht, das die Ewigkeiten durchleuchtet, das alles erleuchtet, was über der Erde und auf der Erde ist, Christus unser wahrer Gott";[5] aber auf eine Lichterprozession wird nicht angespielt.

Von Byzanz aus setzte sich dann die Hypapanti im ganzen Orient durch, so daß sie um die Mitte des 7. Jahrhunderts den Osten beherrschte.

Anders im Westen. Erst im folgenden Jahrhundert und zwar um 730, nahm Rom unter orientalischem Einfluß das Fest an, das schon sehr bald sich in der mit Rom damals eng verbundenen angelsächsischen Kirche, im übrigen Abendlande aber nur langsam einbürgerte. Hier wurde es noch mehr als in Neu-Rom zum Muttergottesfest; der Name Hypapanti, der ursprünglich in Rom offiziell war, ist jetzt verdrängt durch den andern: Purificatio B. Mariae V. Die Stationsordnung, die Sergius I. (687—701) für die Feste der Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt Mariä festgestellt hatte, wurde nun auf den 2. Februar ausgedehnt. Man zog von St. Hadrian, wo eine Oration gebetet und zwei Antiphonen gesungen wurden, mit den durch einen Kardinal geweihten, brennenden Kerzen unter dem Gesang der Allerheiligenlitanei nach S. Maria Maggiore, wo der Papst die Messe sang.

Usener war also auf falschem Wege, wenn er die Kerzenprozession des 2. Februar auf einen schon von Papst Liberius (352—366) eingerichteten, vom Feste der Reinigung Mariä ursprünglich ganz unab-

[1] 352 C. Die „Theophanie des Erlösers" wird auch 357 A erwähnt.
[2] 352 D — 353 A. [3] 372 C. [4] 357 C. [5] 380 A.

hängigen Sühn- und Bittgang zurückführte, der seinerseits dazu bestimmt gewesen sei, einen heidnischen, stadtrömischen Umgang („amburbium") mit brennenden, die Dämonen abwehrenden Fackeln[1] zu verdrängen. Vielmehr ist, wie wir gesehen, die Lichterprozession im Orient entstanden, und zwar ganz aus dem christlichen Festgedanken heraus. Freilich wenn man liest, wie eine ganze Reihe liturgischer Schriftsteller des Mittelalters einen heidnischen Sühngang als Vorbild der Lichterprozession hinstellen[2], wenn man an den Blasiussegen des 3. Februar denkt, wo geweihte Kerzen das Übel der Krankheit vertreiben sollen, wenn man ferner die alte, bei Usener S. 320 N. 27 abgedruckte Kerzenweihe liest und beachtet, daß diese Kerzen bei Todesfällen und Unwetter zur Abwehr des Bösen verwandt werden[3], so könnte man auf den Gedanken kommen, daß nachträglich solche Sühngedanken, die dem Römer an sich nahe lagen, mit der Hypapantiprozession verbunden worden sind. Diese galt ja auch nach den römischen Ordines als eine Bußprozession, da der Papst barfuß in S. Maria Maggiore einzieht, ein Gedanke und Brauch, der der jerusalemitischen Feier, wo alles „mit größter Freude wie am Osterfeste" geschah, sicher fernlag. In der heutigen römischen Feier ist bis auf die violette Farbe keine Spur mehr von dem Bußcharakter; auffällig ist nur die Rubrik, daß der Umgang am 2. Februar gehalten werden muß, auch wenn das Lichtmeßfest verlegt ist. Von der übelabwehrenden Kraft der Kerzen spricht noch die erste Oration der Kerzenweihe: „Wir bitten dich, du mögest diese Kerzen zum Gebrauch der Menschen und zum Heil für Leib und Seele zu Wasser wie zu Lande . . . segnen und heiligen."

Von den beiden in St. Hadrian gesungenen Antiphonen steht jetzt nur noch eine im römischen Missale. Sie ist die Übersetzung der ersten Strophe eines, wie schon erwähnt, von dem Hagiopoliten Kosmas gedichteten Festliedes.[4] Ich stelle den griechischen Wortlaut in deutscher Übersetzung und den lateinischen Text nebeneinander:

1 Schmücke dein Brautgemach, Sion,	Adorna thalamum tuum Sion,
Und nimm auf den König Christus;	Et suscipe regem Christum;
Begrüße Maria, die himmlische Pforte;	Amplectere Mariam, quae est coelestis
Sie ward zum cherubischen Thron.	porta.

[1] Vgl. Diels, Sibyllinische Blätter (1890) 47 f. Usener, Weihnachtsfest 321 N. 28. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod (1911) 67 ff.

[2] S. Usener 314, Baumstark 89 f.

[3] Usener 321 f. [4] Der griechische Text bei Migne P. G. 98, 521 und in den Menaia Band III (Rom 1896) 479 f.

Sie trägt den König der Glorie.	Ipsa enim portat regem gloriae
Eine Lichtwolke	Novi luminis.
Ist die Jungfrau,	Subsistit virgo
Tragend im Fleische den vor dem Morgenstern geborenen Sohn.	Adducens manibus[1] filium anteluciferum[2].
Ihn nahm Symeon in seine Arme	Quem accipiens Simeon in ulnas suas
Und verkündigte den Völkern,	Praedicavit populis
Es sei der Herr	Dominum eum esse
Des Lebens und des Todes	Vitae et mortis
Und der Heiland der Welt.	Et salvatorem mundi.

Bevor wir die durch die Gegenüberstellung sofort ins Auge fallenden Auslassungen und Mißverständnisse des lateinischen Übersetzers näher prüfen, betrachten wir kurz das griechische Lied, das, als ein Muster liturgischer Poesie, ganz aus dem Festgedanken hervorgewachsen ist. Zunächst wird die Hypapanti besungen, die sofort auf das Brautmotiv führt; denn Christus und die Kirche, die sich begegnen, sind Bräutigam und Braut. Man kann einen armenischen „Lobgesang auf die hl. Kirche“ vergleichen, in dem es heißt:[3] „Die Braut, schimmernd gekleidet in ihrer Herrlichkeit, schreitet her, um dem Herrn, dem König, zu begegnen, der herausgekommen ist, ihr zu begegnen. Geladen, ist in dein heiliges Gezelt der Bräutigam Christus, der Herrscher, gekommen.“ Über dies Motiv gleich noch mehr. Vermittlerin der himmlischen Verbindung ist Maria, die wir oben bei Methodios auch als die „Pforte des Aufgangs des Herrn im Fleische“ bezeichnet fanden; zugleich ist sie deren Vorbild, da in ihrem Schoße Gott die menschliche Natur annahm. Dies führt zu dem Lichtmotiv. Maria ist eine lichte Wolke, aus der das göttliche Licht hervorstrahlt. Endlich tritt Symeon auf und verkündet das Kind der Jungfrau der ganzen Welt als den Herrn und Heiland — dies der Epiphaniegedanke.

Der Lateiner hat einige Stellen mißverstanden[4]. In Vers 3 hätte er statt „amplectere“ besser „saluta“ geschrieben. Den V. 4, den die folgenden Verse voraussetzen, da die leuchtende Wolke (Schechinah) über der Bundeslade mit den Cherubim schwebte, hat er ausgelassen. Ganz mißglückt sind ihm V. 6—8. Statt „nephéle photós“ (Lichtwolke) las er „néu photós“ und zog diese Worte zum Vorher-

[1] Thomasius et Vezzosi Band V (1756) 165 gibt: in manibus.

[2] genitum nach luciferum ist ein neueres Zugeständnis an die lateinische Grammatik.

[3] Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter, von F. C. Conybeare, übers. von Ottilia C. Deuber, im Archiv f. Religionswiss. VIII (1905) 375.

[4] Man könnte auch annehmen, daß der Übersetzer eine jüngere Überarbeitung der Dichtung vor Augen hatte, wie es A. Baumstark für mehrere Responsorien in den Metten des Triduum sacrum nachgewiesen hat im „Katholik“ 93 (1913) I 209 ff. Doch ist das wenig wahrscheinlich.

gehenden; dadurch verdarb er sich auch das Folgende und zerstörte das schöne Bild von der Lichtwolke[1]. Sein Text bedeutet nun dies: „Sie trägt den König der Glorie des neues Lichtes. Es steht die Jungfrau, herbeitragend auf ihren Händen den vor dem Morgenstern gezeugten Sohn.“ So verfehlt diese Übersetzung ist, so paßt doch das Bild von dem „neuen (oder jungen) Licht“ gar nicht schlecht zu der Stimmung des Liedes. Offenbar klangen in den Ohren des Übersetzers noch die Gesänge des Weihnachts- und Epiphaniefestes, in denen Christus, der König, oft als das „neue Licht“ gepriesen wird. Das Lichtmotiv wird also im lateinischen Texte verstärkt; aber auch die Verbindung des Licht- mit dem Brautmotiv erhält eine neue Note.

Diese beiden Bilder zueinander in Beziehung zu setzen, ist ein alter religiöser Gedanke, der den Heiden und Juden durch die bei der Hochzeit üblichen Fackeln, den Christen durch die an jüdischen Brauch sich anlehnende Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen wie auch durch die ähnlichen Worte des Herrn bei Luk. 12,35 f. nahe lag. Firmicus Maternus gibt im 19. Kap. seines Buches „über den Irrtum der unheiligen Religionsgebräuche“ als ein wahrscheinlich den Dionysosmysterien entstammendes Kultsymbol die Worte an: „Sieh, Bräutigam, sei gegrüßt, neues Licht.“ Er fügt hinzu: „Bei dir (d. h. im Heidentum) gibt es kein Licht und keinen, der Bräutigam zu heißen verdient; nur ein Licht gibt es, nur einen Bräutigam; diese anziehenden Namen hat Christus erhalten“. Er nimmt also das wahre Licht und den wahren Bräutigam für seine Religion in Anspruch[2]. Welche Anschauungen und Riten hinter jenem Mysteriensymbol standen, wissen wir nicht. Besser unterrichtet sind wir über eine Lehre und ein Sakrament der Gnostiker. Zu der in die Materie versunkenen Muttergottheit, der Achamoth, steigt aus der Lichtwelt ein Erlöser herab, sie zu befreien; sie eilt ihm entgegen und feiert mit ihm die „heilige Hochzeit“. Ebenso hat jede einzelne Seele einen himmlischen Bräutigam, einen Engel, durch dessen Umarmung sie von der irdischen Welt befreit wird. Eine Vorausnahme dieser Vereinigung ist das Sakrament des Brautgemaches, von dem der hl. Irenaios in seiner Widerlegung der Häresien I 21, 3 berichtet: „Manche von ihnen richten ein Brautgemach her und halten eine Einweihung, wobei über die Mysten Sprüche gesagt werden, und sie sagen, das, was sie da

[1] Vgl. Ephrem h. XIX auf Maria (Lamy 2, 622): „Die große Sonne hat sich zusammengezogen und in leuchtender Wolke verborgen.“

[2] Vgl. in den Sibyllinischen Orakeln VIII 457: Aus dem Schoß der Jungfrau Maria ging auf ein neues Licht.

täten, sei eine geistige Hochzeit nach dem Vorbild der himmlischen Paare". Dabei spricht der einweihende Mystagoge zum Mysten oder zur Mystin (Iren. I 13, 3): „Schmücke dich wie eine Braut, die ihren Bräutigam empfängt, damit du ich seiest und ich du sei. Lege nieder in deinem Brautgemach den Samen des Lichts. Nimm von mir den Bräutigam, umfange ihn und laß dich von ihm umfangen" usw. Diese zunächst rein heidnischen Gedanken wurden mit christlichen Lehren versetzt; so wurde besonders der Erlöser, der zur Achamoth hinabsteigt, später mit Christus gleichgestellt[1]. Die katholische Kirche hat die gnostischen Anschauungen und Formen, von denen Ad. Harnack sagt[2]: „In der Valentinianischen Schule und in der Gemeinde des Gnostikers Markus ist das Verhältnis von Christus und der einzelnen Seele als des Bräutigams und der Braut zuerst ausgebildet worden", von dem Falschen und Fremdartigen gereinigt und sie dann zum Ausbau ihrer Lehre und Liturgie verwandt. Wir verstehen nun, wie die Bilder vom Bräutigam und vom Lichte einen innern Zusammenhang haben.

Auch Dichter und Übersetzer unseres Prozessionshymnus stehen unter dem Eindruck der in der Kirche längst heimisch gewordenen Motive von dem Lichtbräutigam und der Lichtbraut. Jener steigt aus seinem Lichtreiche herab zur Menschheit, die durch ihn ebenfalls licht wird. Das Brautgemach, in dem die göttliche und die menschliche Natur sich vermählen, ist zunächst der Schoß der hl. Jungfrau, die deshalb in der griechischen Liturgie immer wieder „Brautgemach" („pastás, pastós, nymphón) genannt wird[3]. Am Feste der Hypapanti nun bringt die hl. Jungfrau ihren Sohn in den Tempel, wo sich die neue Hochzeit zwischen dem Erlöser und der Kirche vollzieht. „Schmücke dein Brautgemach, Sion", ruft daher der Dichter. Beide Gedanken scheint mir das Lied, das die griechische Kirche an der Vigil von Lichtmeß singt, schön zu vereinigen[4]:

Es schmückt sich die heilige
Kirche, aufzunehmen[5]
In sich den Herrn, der als ein Kind
Bei ihr weilt . . .
Das helllichte Brautgemach,
Das kostbare Gezelt,

Der heilige, weiträumige Tempel
(d. h. Maria)
Führt in das Brautgemach
Des Tempels (von Jerusalem) den Herrn
Und vermählt ihn
Mit seiner heiligen Kirche[6].

---

[1] Über die gnostische Lehre vgl. W. Bousset, Kyrios Christos (1913) 248 ff.
[2] Text u. Unters. 42, 3 (1918) 135 A. 1.
[3] Beispiele bei A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (1910) 126; s. auch unten.
[4] Menaia a. a. O. 457. [5] Vgl. oben Irenaios I 13, 3.
[6] Vgl. Ps.-Kyrillos (Migne P. G. 33, 1189 B): „Heute kommt der himmlische Bräutigam mit der Gottesmutter, seinem Brautgemach, in den Tempel."

Alte Quellen neuer Kraft.

Von P. Fidelis Böser (Beuron.)

Im Jahre 1915 eröffnete Richard Benz seine „Blätter von deutscher Art und Kunst" mit einem Schriftchen, das den vielsagenden Titel trägt: „Die Renaissance, das Verhängnis der deutschen Kultur." Darin wird Klage darüber geführt, daß die neuen Ideen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts die normale, gesunde Entwicklung der deutschen Kultur zerstört, die mittelalterliche Einheit von Kunst und Religion zerrissen und den Zusammenhang der Neuzeit mit der eigenen nationalen Vergangenheit unterbrochen hätten. Das Ganze gipfelt in einem Aufruf zur Mitarbeit an der „Wiedergeburt der alten deutschen Kunst und Kultur" (S. 45) und als Mittel für diesen Zweck: zum Studium der alten deutschen Volksbücher. Also „Alte Quellen neuer Kraft".

Viele von den Krankheitserscheinungen der modernen Kultur, die Benz hervorhebt, muß auch der Katholik beklagen und zwar nicht nur als Deutscher vom nationalen Standpunkt aus, sondern als Sohn seiner Kirche. Im allgemeinen aber dürfen wir doch mit einiger Genugtuung feststellen, daß wir nicht in demselben Maße wie unsere im Glauben von uns getrennten Mitbürger die Brücken hinter uns abgebrochen haben: In unserer katholischen Weltanschauung besitzen wir noch einen festen Zusammenhang mit unserer großen nationalen Vergangenheit und zahllose Fäden verknüpfen unser heutiges Fühlen und Denken mit den Geschlechtern, die unsere herrlichen romanischen Dome erbaut und die himmelragenden Türme unserer gotischen Kathedralen als Wegweiser zur Sternenwelt aufgerichtet haben. Aber wenn auch nicht in dem Umfang wie unsere kirchlich von uns geschiedenen Brüder erblich belastet durch verkehrte Ideen der Renaissance — immerhin fühlen wir doch alle unter dem Druck der Zeitverhältnisse die dringende Notwendigkeit, nach „Quellen neuer Kraft" uns umzusehen.

Der Benediktiner braucht nicht lange nach solchen alten, kraftbringenden Quellen zu suchen. Täglich labt er sich an den Wassern zweier Brunnen, die schon anderthalbjahrtausend fließen und die „seine Jugendkraft fortwährend erneuern" (Ps. 102, 5). Diese „alten Quellen" sind auch „Volksbücher", noch älter als die deutschen Volksbücher, die uns Richard Benz in die Hand gibt, Volksbücher, aus denen unsere Ahnen schon beim Beginn ihrer Kultur geschöpft haben.

Da sind zunächst die liturgischen Bücher. Ihren Hauptinhalt bilden Schrifttexte: Gebete und Lesungen, dem Buch der Bücher ent-

nommen und mit Gebetstexten verwoben, die die Kirche im Geiste des Vaterunsers verfaßt hat. Diese ehrwürdigen Texte mit all den begleitenden sinnvollen Symbolen, Zeremonien und Kulthandlungen gestatten uns, das geheimnisvolle Innenleben der Kirche zu belauschen und mit dem in der Kirche fortwirkenden Hohenpriester der erlösten Menschheit in lebendige Verbindung zu treten. Wir haben also in den liturgischen Büchern „alte", aber ewig jugendfrische „Quellen neuer Kraft".

Freilich gilt auch hier das Wort des Faustdichters:

„Das Pergament, ist das der heilige Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt."

Die eigene Seele ist in der Liturgie nicht zur bloßen Passivität verurteilt. Es genügt nicht, daß sie sich rein rezeptiv verhält. Mit der Kraft des Willens und mit der Leuchte des Verstandes müssen wir uns an die liturgischen Quellen heranarbeiten und die Hemmnisse überwinden, die dem Verständnisse entgegenstehen. Das objektiv gegebene Wort, die äußere liturgische Handlung müssen durch die subjektive Innerlichkeit, durch die innerliche Aktivität der Seelenkräfte und durch die volle Wahrhaftigkeit und Hingabe der sittlichen Persönlichkeit beseelt und belebt werden. Dann erst wird aus dem liturgischen Buch eine Kraftquelle und ein Born des Lebens.

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen!"

Das kostbare Erbgut unserer Liturgie, die reichen Schätze, die eine zweitausend- und mehrjährige Vergangenheit in unserem gottesdienstlichen Leben angesammelt hat, verdienen und verlangen, daß wir durch liebevolles Studium und durch beständiges betrachtendes Versenken, vor allem aber durch treues Wandeln in ihrem Lichte und Gestaltung des ganzen Lebens aus ihrem Geiste heraus sie uns innerlich aneignen und zu einem wirklichen geistigen Besitztum machen. Dann erst ahnen wir unseren Reichtum und überwinden unsere Armut und Not und können von unserem Überfluß einer darbenden Mitwelt spenden.

Die zweite „alte Quelle neuer Kraft", das zweite Volksbuch, aus dem unsere Väter bei der anhebenden und ansteigenden kulturellen Entwicklung unserer Heimat geschöpft haben, das ist ein unscheinbares Literaturerzeugnis aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts, das aber auch dem zwanzigsten Jahrhundert noch etwas zu sagen hat

und dem heutigen Menschen als Spiegel vorgehalten zu werden verdient: die Regula Sancti Benedicti.

Die Benediktinerregel — ein Volksbuch? so höre ich zweifelnd fragen.

Außer der hl. Schrift und den liturgischen Büchern gibt es wenige Geisteswerke, die wie die Benediktinerregel Wohltäter des Volkes in der Vergangenheit waren und es auch heute noch sein können. Sie war die Seele all der Klöster, aus denen so viele Kulturträger für unsere Heimat hervorgingen. Sie hat uns einen hl. Bonifatius und eine hl. Lioba erzogen. Sie hat als Lehrerin in St. Gallen und Reichenau, in St. Blasien und Fulda, in Corvey und Bursfeld das Szepter geführt. Ihr Geist waltet auch noch in unseren Tagen und macht aus den Klöstern, in denen sie Richtschnur des Lebens ist, Stätten des Gebetes und der Arbeit für Gott und die Welt, Stätten des Segens für die Bewohner und die Umwohner weit und breit.

Hat die Benediktinerregel auch unmittelbar dem Menschen von heute noch etwas zu sagen? Zweifellos! Das „bete und arbeite" dieses Volksbuches ist heute nicht weniger zeitgemäß als vor tausend Jahren. Die theozentrische Gedankenwelt, der Glaubensgeist, die Grundsätze für den Familienaufbau, die Ehrfurcht vor den Oberen, neben gesunder Wahrung persönlicher Freiheit und Selbständigkeit auch des letzten Klostermitgliedes, die Betonung der gesellschaftlichen Gleichheit, das hohe Verantwortlichkeitsgefühl und der dienende Charakter des Oberen, die überall hervorleuchtende weise Maßhaltung, die entschiedene Ablehnung alles Mammonismus und aller Ausbeutung anderer, die zarte Anhänglichkeit an die klösterliche Heimat und die anderen starken Antriebe zur Arbeitsamkeit bei vollem Verzicht auf Sondereigentum des Einzelnen, der hohe sittliche Ernst und die feine Geistesbildung und die Seele von allem: die stete persönliche Fühlung mit dem in der Liturgie fortlebenden und fortwirkenden Christus — alle diese Vorzüge der „Lehrerin" in der „Berufsgenossenschaft für den Dienst des Herrn" (der „scola dominici servitii") rechtfertigen unseren Hinweis auf die „heilige Regel" als eine „alte Quelle neuer Kraft". Die Benediktinische Monatschrift möge uns auch in Zukunft von diesem reichen Besitze manch Goldkörnlein schenken! Gewiß ist die Regel des hl. Benedikt zunächst nur Gesetz für Mönche. Indessen kann „der Geist, der in der klösterlichen Familiengemeinschaft in seiner reinsten Ausprägung erscheint, auch außerhalb des Klosterbereichs, im christlichen Familienkreise sowohl wie im Einzelleben, auch heute noch fruchtbar werden. . . ."

„Alte Quellen neuer Kraft. Nach frischer Kraft in harter Zeitennot

lechzen wir alle. Kehren wir zurück zu dem Brunnquell, in dem die erste Christenheit in schwerer Bedrängnis Martyrerstärke gefunden, aus dem das Mönchtum beim Zusammenbruch der antiken Welt in den Stürmen der Völkerwanderung neue Lebenskraft geschöpft hat!"

Diese Sätze stehen im Vorwort des gedankenreichen, formschönen Buches, das den von uns schon in der Überschrift angekündigten Titel[1] trägt. Hier bietet der verdiente Herausgeber der „Ecclesia orans" in den fünf Aufsätzen des ersten Teils Gedanken, die „aus dem Chore" kommen und vom Weihrauchduft der Liturgie umwoben sind, grundlegende Gedanken über das liturgische Leben, die uns lichtvolle Blicke in die reiche und schöne Ideenwelt des kirchlichen Kultus gestatten. Die Gedanken der fünf Aufsätze des zweiten Teiles stammen „aus der Zelle" und beschäftigen sich mit dem benediktinischen Mönchtum. Sie wollen die „selbst bei Katholiken" vielfach herrschende „bedauerliche Unkenntnis der geistigen Voraussetzungen des Mönchtums" beseitigen und vor allem „zeigen, unter welchen Bedingungen das liturgische Gebetsleben am vollkommensten gedeiht und zu welcher Seelenhaltung es sich auswirkt" (Vorwort. S. V).

Wenn der Verfasser sich gelegentlich (S. 38) gegen den Drang nach Mystik richtet, wie er sich heute vielfach offenbart, so könnte das vielleicht zu einem Mißverständnis Anlaß geben. Aber Abt Herwegen ist sicherlich der Letzte, der sagen wollte, daß zwischen wahrer Mystik und liturgisch eingestellter Frömmigkeit ein Gegensatz bestehe. Mystik ist gnadenvolle Lebenserhöhung. Nach Abt Herwegen aber ist die Liturgie „in ihrer Anwendung eine beständige Lebenserhöhung" (S. 19). Mystik ist innigste Vereinigung der Einzelseele mit Gott. „Das Drama der Liturgie aber ist es gerade, das den geschaffenen Geist mit dem göttlichen Geiste vermählt und die Gottvereinigung der Seele bewirkt" (ebd.).

Alle echte christliche Mystik muß auch tatsächlich auf Liturgie gründen oder doch von ihr beeinflußt sein. Denn Mystik ist „das Erleben einer von der Gnade bewirkten Vereinigung der Seele mit Gott, bei welcher durch die Gaben des Geistes, insbesondere durch die Gaben des Verständnisses und der Weisheit die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten bis zum einfachen Schauen der Wahrheit vertieft und geklärt, die Liebe zu Gott und den Menschen wunderbar vermehrt und entflammt und die Freude in Gott bis zu einem Vorverkosten der Himmelsseligkeit gesteigert wird"[2]. Liturgie ist aber der

[1] Herwegen, Dr. Ildefons, O. S. B. Abt von Maria-Laach. Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. 8° (VIII u. 208 S.) Düsseldorf 1920, L. Schwann.

[2] E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik S. 36.

ordnungsgemäße Weg, um zur Gnade und zur Gottvereinigung zu gelangen, sich darin zu erhalten und zu fördern. Wollte jemand hochmütig die Liturgie ablehnen, so wäre damit der Beweis erbracht, daß alle seine angeblich mystischen Erlebnisse auf Einbildung beruhen.

„Die Kirche anerkennt kein über ihre Theologie hinausgreifendes mystisches Licht, dessen Strahlen der Kritik der Theologie und der Leitung des kirchlichen Hirtenamtes entzogen werden. Im Gegenteil, sie hält gerade die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der mystischen Erkenntnis oder des sittlichen Verhaltens der mystischen Seelen mit der überlieferten Kirchenlehre für das entscheidende Kriterium in der Beurteilung der mystischen Erlebnisse“ (Ebd. S. 35). Das ist selbstverständlich. Denn die Kirche ist der fortlebende Christus, und es kann keine echte Mystik und Gottvereinigung geben ohne die Vermittlung dessen, der gesagt hat: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh. 14, 6).

Aber mit demselben Rechte kann man sagen: Die Liturgie ist im tiefsten Grunde das hohepriesterliche Fortleben und Fortwirken Christi, insofern es in kirchlich festgelegten Formen sich äußert. Infolgedessen anerkennt die Kirche kein über ihre Liturgie hinausstrahlendes mystisches Licht, dessen Glanz dem in der Liturgie aufleuchtenden Oriens ex alto überlegen oder fremd wäre. Die Liturgie ist — nach Pius X. (motu proprio vom 22. November 1903) — „die Quelle des christlichen Geistes“. Der Grad von Innigkeit, mit der sich eine mystische Seele an das liturgische Leben der Kirche anschließt, bildet einen Maßstab zur Beurteilung der mystischen Erlebnisse.

Wenn in den Schriften mancher Mystiker keine Spur von liturgischer Orientierung zu entdecken ist, so lassen sich daraus noch keine Schlüsse ziehen auf einen Gegensatz zwischen Liturgie und Mystik. Sollte wirklich von einem Mystiker nachgewiesen werden können, daß sein Innenleben ohne alle Berührung mit der liturgischen Ideenwelt geblieben ist, so wäre das eben ein Zeichen, daß es auf Erden keine absolute Vollkommenheit gibt, und auch in einer mystischen Seele noch Schatten neben dem Lichte vorhanden sein können.

So schreibt auch Abt Herwegen S. 166 f.: „Die erhabene Heiligkeit, die Benedikt aus dem engen Anschluß an das liturgische Leben der Kirche geschöpft hat, erscheint uns so wunderbar abgerundet und abgeschlossen, daß wir — wie bei einem klassischen Kunstwerk — geneigt sind, es als etwas von vornherein Fertiges zu betrachten, das nie anders hätte sein können. Allein es hat eine Zeit gegeben, in

der Benedikt nach andern Normen dachte und lebte. Der hochstrebende Jüngling verbarg sich in der einsamen Höhle von Subiaco. Gebet und Beschauung waren die Nahrung seiner Seele. Aber von dem liturgisch-kirchlichen Leben war er so weit entfernt, daß er nicht mehr wußte, wann Ostern gefeiert wurde. Von einem Priester, der ihn nach drei Jahren als der erste Besucher in der Felsengrotte entdeckte, mußte er erfahren, daß gerade an diesem Tage der Osterjubel die ganze Kirche Gottes erfülle. Wie ganz anders, wie viel freier und größer ist das Bild, das uns einige Jahre später die Regel des Abtes von Monte Cassino darbietet."

Wie innig sich Liturgie und Mystik vermählen können, sehen wir auch im Leben einer Tochter St. Benedikts, der hl. Gertrud von Helfta. Ihr „Gesandter der göttlichen Liebe" ist geradezu eine Anweisung für Seelen, die durch innerliches Erleben der Liturgie den mystischen Gnaden entgegenstreben wollen. Das erste ihrer sogenannten Exerzitien ist ein von mystischer Glut und Innigkeit durchwehtes Nacherleben der Taufliturgie, ein klassisches Vorbild des Schöpfens aus „alten Quellen neuer Kraft".

Die Zugehörigkeit zur Kirche.

Von P. Daniel Feuling (Beuron).

Außer der Kirche kein Heil! Diesen Satz, der in die ersten christlichen Jahrhunderte zurückreicht, konnten wir nicht umgehen, als wir in einem früheren Aufsatze das Wesen der Kirche zu bestimmen suchten[1]. Denn dieser Satz spricht die ernste Wahrheit aus, die nicht verschwiegen werden darf, daß die katholische Kirche als die alleinige Kirche Jesu Christi heilsnotwendig und insofern alleinseligmachend ist, daß es also nicht im Belieben des Menschen steht, ob er sich der katholischen Kirche anschließen will oder nicht, und daß infolge dessen die Zugehörigkeit zur Kirche im vollen Sinne des Wortes Gewissenssache und Gewissenspflicht ist, über deren Erfüllung oder Nichterfüllung sich ein jeder vor Gottes Richterstuhl wird verantworten müssen.

Dieser Satz von der Heilsnotwendigkeit der Kirche war schon in früheren Zeiten ein Stein des Anstoßes. Ein Stein des Anstoßes ist er ganz besonders wieder heute. Die Feinde der Kirche deuten unermüdlich auf diese Lehre der Kirche hin als auf einen unwidersprech-

[1] Benediktinische Monatschrift II (1920) 276—294.

lichen Beweis, wie engherzig und unduldsam, wie hart und anmaßend die katholische Kirche sei. Aber auch viele, die zwar nicht zur Kirche gehören, ihr aber doch friedlich, ja freundlich gegenüberstehen, fühlen sich in ihrem Empfinden verletzt, wenn sie an jenen Satz erinnert werden. Und selbst gute und treue Kinder der katholischen Kirche werden vor dieser Wahrheit scheu, weil sie befürchten, es würden dadurch der göttlichen Barmherzigkeit und der Wirksamkeit des guten Willens unverschuldet Irrender allzu enge Grenzen gezogen. Aus Menschenfreundlichkeit und christlicher Liebe möchten sie die Pforten des Heiles so weit als möglich offen sehen und auch für recht viele, die außerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft stehen, ewiges Leben erhoffen dürfen.

Außer der Kirche kein Heil. Hat dieses Wort im Glauben der Kirche jenen starren und engen Sinn, der zu den angedeuteten Bedenken Anlaß geben könnte? Oder ist die darin ausgesprochene Wahrheit vielleicht doch ungleich milder, als es auf den ersten Blick scheinen mag? Gehören etwa nach der Auffassung der Kirche gar manche, die äußerlich von ihr getrennt sind, doch zu ihr, so daß sie trotz der äußeren Trennung in ihr zum Heile gelangen können? Dies führt zu der Frage, die wir möglichst geordnet und vollständig beantworten möchten: wer gehört zur Kirche und welche Art der Zugehörigkeit ist nötig, damit jemand gerettet werde?

Die katholische Kirche ist die übernatürliche Gemeinschaft der mit Christus verbundenen Menschen auf Erden. Zu dieser Gemeinschaft wird der Mensch befähigt, ihrer wird er teilhaftig, zu ihr wird er geweiht durch das Sakrament der Taufe. Im gültigen Empfange der Taufe erfolgt die eigentliche Aufnahme in die Kirche; durch die gültig gespendete Taufe wird der Mensch im vollen Sinne ein Kind und Glied der Kirche, mit allen Rechten und Pflichten, die in der kirchlichen Gemeinschaft mit Christus begründet sind. Denn durch die Taufe wird der Mensch aus dem bloß natürlichen Bereiche in die übernatürliche Welt erhoben und mit Christus in eine übernatürliche Dauerverbindung gebracht.

Die Taufe hat eine doppelte Wirkung. Sie prägt der Seele den übernatürlichen, geistigen Taufcharakter ein und gibt die heiligmachende Gnade. Durch jede dieser beiden Wirkungen erlangt der Mensch eine Gemeinschaft mit Christus und damit also auch eine Zugehörigkeit zur Kirche. Aber die Art dieser Gemeinschaft und Zugehörigkeit ist grundverschieden.

Der Tauscharakter bedeutet und bewirkt die Weihe des Menschen an Christus, begründet eine unverlierbare Christusangehörigkeit. Aber diese Weihe an Christus, diese Christusangehörigkeit ist nicht bloß etwas Symbolisiertes und Gedachtes; sie ist eine bleibende übersinnliche und übernatürliche Wirkung in der Seele, gleichsam ein geistiges Siegel, wodurch der Mensch ein übernatürliches Christusgepräge erhält, das ewig dauert. Durch die Taufe wird der Mensch gewissermaßen in Christi Heerbann aufgenommen, Christo, dem Herrn und König, verpflichtet, erhoben zum Berufe des christlichen Gnadenlebens, befähigt und berechtigt zum Genusse der Gnadenmittel, die Christus zur Heiligung und Vollendung der Menschen seiner Kirche anvertraut hat. Gerade der letzte Punkt ist von großer Bedeutung. Der Taufcharakter ist grundlegend für das ganze weitere Christenleben. Durch den Taufcharakter, und nur durch ihn, hat der Mensch Gemeinschaftsrecht in der sichtbaren Kirche Christi auf Erden. Nur wer in der Taufe den Taufcharakter, das Siegel Christi, empfangen hat, darf, ja nur er kann die übrigen Sakramente wirklich empfangen, so daß er ihrer sakramentalen Gnadenwirkung teilhaftig wird. Die Taufe begründet eben durch den Taufcharakter eine nicht bloß gesinnungsmäßige, sondern das seelische Sein erfassende, also metaphysische[1] Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche, und diese metaphysische Zugehörigkeit ist ihrerseits Vorbedingung für die rechtliche Zugehörigkeit zur Christusgemeinschaft der Kirche, ähnlich wie die Zugehörigkeit eines Wesens zur menschlichen Seinsart Vorbedingung für die rechtliche Zugehörigkeit zu einer staatlichen Gemeinschaft ist.

Die Einprägung des Taufcharakters und damit die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche erfolgt stets beim gültigen Empfang der hl. Taufe: immer dann also, wenn das Sakrament richtig gespendet wird und der Wille des Täuflings sich dem Sakramente nicht widersetzt. Für den würdigen Empfang und damit für die zweite Wirkung der Taufe, nämlich für die Eingießung der heiligmachenden Gnade und der sie begleitenden übernatürlichen Kräfte und Tugenden, bedarf es bei dem zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen mehr als einer bloß willigen Hinnahme des Sakramentes: es bedarf dazu der wirksamen Abkehr von der Sünde und der aufrichtigen Hinkehr zu Gott als dem letzten Ziele des menschlichen Lebens. Ist diese Bedingung erfüllt, so wird dem Täuflinge zugleich mit dem

[1] Die theologische Fachsprache redet von einer „physischen" Zugehörigkeit zu Christus und seinem Leibe, der Kirche. Für den modernen Menschen dürfen wir dies mit „metaphysischer" Zugehörigkeit übersetzen.

Taufcharakter auch das übernatürliche Leben der Gnade zuteil. Hierdurch tritt er zu Christus in eine Beziehung, die ungleich höher ist als jene des bloßen Taufcharakters. Es ist eine Beziehung, die im tiefsten Sinne des Wortes übernatürliche Lebens- und Liebesgemeinschaft ist. Sie gibt nicht nur Beruf und Befähigung zum übernatürlichen Gemeinschaftsleben, sondern die Gotteskindschaft und das göttliche Leben selbst. Ist jene Bedingung der Abkehr von der Sünde und der Hinkehr zu Gott nicht erfüllt, so empfängt der Täufling in der gültigen, aber nicht würdigen Taufe nur den Taufcharakter und damit die Mitgliedschaft in der Kirche, nicht aber die heiligmachende Gnade selbst, die ihm erst bei voller sittlicher Willensbekehrung, etwa beim würdigen Empfange des Bußsakraments, zuteil werden wird. Wie die Mitteilung der heiligmachenden Gnade mangels der erforderlichen Seelenbereitschaft beim Empfange der Taufe ausbleiben kann, so kann auch die in der Taufe empfangene Gnade durch nachfolgende schwere Sünde verloren gehen. Der einmal empfangene Taufcharakter hingegen bleibt selbst bei schwerer Sünde; er ist unauslöschlich und dauert in alle Ewigkeit, gleichviel ob der Mensch gerettet wird oder verloren geht.

Suchen wir nun das Verhältnis von Taufe, Taufcharakter und Taufgnade zur Kirchenzugehörigkeit näher zu bestimmen. Wir müssen sagen: im sichtbaren Ritus der sakramentalen Taufhandlung wird der Mensch äußerlich und öffentlich in die Kirche aufgenommen; in der Einprägung des Taufcharakters wird er innerlich, seelisch-metaphysisch eingegliedert in die Christusgemeinschaft der Kirche, und übernimmt damit die Pflichten und Rechte eines Kirchenmitgliedes, insonderheit das Recht und die Befähigung zum Empfange der übernatürlichen Gnadenmittel; durch die Mitteilung der heiligmachenden Gnade aber gewinnt der Täufling zugleich Teil an dem eigentlichen Zielgut und Lebensinhalte der Kirche und ihrer Christusgemeinschaft – an der inneren, übernatürlichen Gnadenverbindung mit Christus – derentwegen die Kirche gegründet und mit übernatürlichen Vollmachten und Kräften ausgestattet ist, und auf deren Vermittlung an die einzelnen Seelen demgemäß auch die Aufnahme in die geistig-metaphysische und rechtliche Kirchengemeinschaft ganz wesentlich hingeordnet bleibt.

Wollen wir eine seit langem gebräuchlich gewordene Bezeichnung auf das Gesagte anwenden, so können wir sagen: durch den Empfang der Taufe und des Taufcharakters gehört der Mensch nur zum Leibe der Kirche, das ist zur ihrer sichtbaren Rechts- und Sakramentsgemein-

schaft; durch die heiligmachende Gnade aber gehört der Getaufte zur Seele der Kirche, das heißt zur Kirche, insofern sie volle Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Christus dem Herrn bedeutet und recht eigentlich die Gemeinschaft der Heiligen auf Erden darstellt.

Von diesen Feststellungen aus betrachtet, beginnt sich der Satz „Außer der Kirche kein Heil“ dem Verständnisse zu erschließen.

Dieser Satz könnte — dem bloßen Wortlaute nach — lediglich besagen: wer bei seinem Scheiden aus dieser Welt nicht zur Seele der Kirche gehört, das heißt wer nicht im Stande der heiligmachenden Gnade und der übernatürlichen Gottesliebe ist, geht des Heiles verlustig; er kann nicht in der Ewigkeit die Gnadengemeinschaft mit Christus haben, wenn er sie in der Zeit nicht gehabt hat. An diesem Sinne des Satzes hätte niemand Anstoß genommen. Aber diese im Rahmen der christlichen Heilslehre selbstverständliche Wahrheit hätte man gewiß nicht fort und fort in solch mißverständlicher Form ausgesprochen.

Der Sinn des alten Satzes ist denn auch tatsächlich dieser: ohne die Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche, ohne Einbezogenheit in die rechtlich-sakramentale Gemeinschaft der sichtbaren Kirche gibt es kein Heil. Die Art und Weise, in der Väter, Theologen und kirchliches Lehramt sich immer wieder ausgesprochen haben, läßt darüber keinen Zweifel. Wir müssen also den Satz von der Heilsnotwendigkeit der Kirche in seiner ganzen Tragweite zu verstehen suchen.

Zunächst ist ein Mißverständnis abzuweisen. Es wäre grundfalsch, die rechtlich-sakramentale Kirchenzugehörigkeit in das nämliche ursächliche Verhältnis zum ewigen Heile zu setzen wie die in der heiligmachenden Gnade gegebene Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Christus. Die durch die heiligmachende Gnade und die übernatürliche Gottesliebe angebahnte Christusgemeinschaft ist nicht nur Bedingung und Hilfsmittel, sie ist vor allem Unterpfand, Grund und Ursache des ewigen Lebens, ja Vorwegnahme des ewigen Lebens schon in der Zeit dieses irdischen Daseins. Keiner, der in der Gnade Christi stirbt, kann verloren gehen; solange einer in der heiligmachenden Gnade und damit in der Liebe ist, solange ist ihm auch das Heil gewiß.

Ganz anders steht es mit der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche durch den bloßen Taufcharakter — ohne die heiligmachende Gnade oder doch abgesehen von ihr — also mit der Zugehörigkeit zum Leibe, zur rechtlich-sakramentalen Gemeinschaft der sichtbaren Kirche. Diese Zugehörigkeit ist zwar allerdings Bedingung des Heils, sie vermittelt auch wichtige und manchmal unentbehrliche Hilfsmittel zum

Heile, aber sie ist nicht dessen Unterpfand, noch ausreichender Grund, noch volle Ursache. Gehört einer zu Christus und zur Kirche bloß durch diese rechtlich-sakramentale Gemeinschaft, die sich auf den Taufcharakter gründet, ohne daß damit die innere Lebensgemeinschaft mit Christus durch die heiligmachende Gnade verbunden wäre, und stirbt er in diesem Zustand, so hilft ihm seine Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche nichts für das ewige Leben, im Gegenteil, sie wird seine Schuld und Verantwortung vor Gott nur noch erhöhen. Mit der bloßen Zugehörigkeit zur rechtlich-sakramentalen Gemeinschaft oder dem Leibe der Kirche ist also das Heil nicht gegeben.

Aber was nicht volle Ursache und Unterpfand des Heiles ist, kann dessen unerläßliche Bedingung und Mitursache sein. Und in diesem Sinne ist der Satz, daß außer der Kirche kein Heil sei, von jeher in der Kirche verstanden worden, in diesem Sinne ist er schlechthin ein Glaubenssatz für den katholischen Christen. Aber kommen wir da nicht wieder zu jener Härte und Ausschließlichkeit zurück, die wir hofften vermeiden zu können?

Sehen wir etwas näher zu. Christus hat seine Kirche gegründet als die sichtbare Gemeinschaft der mit ihm verbundenen Menschen, er hat diese sichtbare Gemeinschaft beauftragt und bevollmächtigt, in seinem Namen und in seiner Kraft die Menschen zu lehren und zu heiligen durch Wort und Sakrament. Und er hat solchen Auftrag und solche Befähigung nur der einen und einzigen Kirche verliehen, die er auf Petrus als das Felsenfundament und auf die übrigen Apostel als Säulen und Grundfesten der Wahrheit gegründet hat. Wie er das äußere Bekenntnis zu sich selber zur Bedingung des Heiles machte (Mt. 10,33), so forderte er auch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit als Voraussetzung der Seligkeit nicht nur den Empfang der Taufe (Mk. 16,16), sondern auch die Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche im Gehorsam gegen deren Apostel und Lenker: Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich (Lk. 10,16). Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Jesus die äußere Zugehörigkeit zu seiner sichtbaren Kirche nicht in das freie Belieben der Menschen stellte, vielmehr diese Zugehörigkeit zum tiefbegründeten Gebote machte. Durch die Apostel und ihre Nachfolger sollen die Menschen das Wort der Wahrheit und die Sakramente der Wiedergeburt und der Gemeinschaft mit ihm empfangen, in der Verbindung mit seiner Kirche sollen die Gläubigen das Leben der Gnade leben. Nicht losgelöst von einander, sondern verbunden in übernatürlicher Glaubens-, Lebens- und Liebesgemeinschaft sollen die einzelnen ihr Heil erlangen.

Diesem klar ausgesprochenen Willen Jesu darf sich der Mensch, der zu ihm stehen und so sein Heil wirken will, nicht eigenwillig widersetzen und entziehen. Wer nicht den Weg gehen will, den Jesus selbst gebieterisch weist, wer sein Heil auf eigene Faust und nach eigenem Gesetz erlangen will, der stellt sich eben dadurch außerhalb der Gemeinschaft mit Jesus und irrt ab von seinem ewigen Ziele. Nachdem Jesus tatsächlich seine Kirche als die Gemeinschaft gegründet hat, in der und durch die wir Gnade und Heil erlangen sollen, ist es schlechthin Pflicht des Menschen, Gnade und Heil auch wirklich in der Kirche und durch die Kirche zu suchen. Wer Jesu Anordnung mißachtet und den von ihm gewiesenen Weg verschmäht, begibt sich der Hoffnung auf Gnade und Heil. Denn Gott läßt seiner nicht spotten. Und darum: wer eigenwillig, mutwillig, dem Worte Jesu und der eigenen besseren Erkenntnis zuwider außerhalb der Kirche Jesu Christi steht und in dieser seiner Stellung verharrt, kann keinen Anteil an Jesus haben und daher sein Heil nicht finden. Und in diesem Sinne gilt der Satz: „Außer der Kirche kein Heil". Er sagt somit nichts anderes als dies: wer bewußt und freiwillig, entgegen dem Gebote Jesu und zugleich entgegen dem eigenen Gewissen außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche Jesu steht, der steht notwendigerweise auch außerhalb der Gnadengemeinschaft mit Christus, durch die allein das ewige Heil erlangt wird; und solange er in seiner selbstverschuldeten Trennung von der Kirche Christi verharrt, solange verharrt er auch durch seine eigene Schuld außerhalb der Gnadengemeinschaft mit Christus, die nur jenen offen steht, die in allem Wesentlichen Gottes Willen zu tun entschlossen sind (Mt. 7, 21).

Wie aber steht es dann mit jenen, die ohne ihre persönliche Schuld außerhalb der rechtlich-sakramentalen Gemeinschaft der Kirche stehen? Wenden wir die schon gewonnenen Erkenntnisse an, so wird sich diese Frage, die unsere eigentliche Kernfrage ist, leicht und sicher erklären.

Auch für solche, die ohne ihre eigene Schuld außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche stehen, gilt der ausnahmslose Grundsatz: ohne die Gnade kein Heil; wer nicht im Stande der heiligmachenden Gnade und der Liebe ist, hat kein Anrecht auf das Heil; und wer ohne die heiligmachende Gnade aus diesem Leben scheidet, kann in die Seligkeit nicht eingehen. Wer hingegen im Stande der Gnade und der Liebe lebt, der hat ein Anrecht auf den Himmel, und wer in diesem Stande stirbt, der geht mit unbedingter Sicherheit in die selige Gottschauung ein: denn in der Gnade ist sicheres Heil. Also: wer immer ohne eigene schwere Schuld außerhalb der sichtbaren

Kirchengemeinschaft steht, aber durch die heiligmachende Gnade die Lebensgemeinschaft mit Christus besitzt und in dieser Gnadengemeinschaft bis an das Ende seines Lebens verharrt, wird selig werden.

Dies gilt in gleicher Weise von den Ungetauften wie von jenen, die zwar getauft und infolgedessen durch den Taufcharakter tatsächlich Glieder der Kirche sind, die aber — durch unverschuldeten Irrtum — sich nicht zur Gemeinschaft der katholischen Kirche bekennen, daher auch nicht in der äußeren Gemeinschaft mit der Kirche leben und somit zu den Gnadenmitteln der Kirche keinen Zugang haben. Alle diese können selig werden, werden es unfehlbar, wenn sie in der Gnade Christi leben und sterben.

Betrachten wir zunächst den Fall der getauften, aber in ihrem Bekenntnis von der Kirche getrennten Christen. Vorausgesetzt, daß sie die Taufe gültig empfangen haben, ist ihrer Seele der sakramentale Taufcharakter eingeprägt. Durch diesen sind sie Christo geweiht und verpflichtet und der rechtlich-sakramentalen Gemeinschaft der katholischen Kirche unwiderruflich eingegliedert. Sie haben außerdem, wenn sie beim Empfange der Taufe der erforderlichen Seelenverfassung nicht entbehrten, mit dem Taufcharakter die heiligmachende Gnade erhalten. Diese können sie nur durch persönliche schwere Schuld verlieren. Solche persönliche schwere Schuld kann nun freilich darin liegen, daß ein getaufter Christ wider besseres Wissen und Gewissen den katholischen Glauben nicht angenommen oder den angenommenen verleugnet hat. Ein solcher Christ steht kraft dieser schweren Schuld außerhalb der Gnadengemeinschaft mit Christus. Die unaufhebliche Zugehörigkeit zur Kirche auf Grund des Taufcharakters allein nützt ihm genau so wenig wie irgend einem im Glauben tadellosen Katholiken, der im Stande der schweren Sünde lebt und stirbt. Einem solchen im Glauben und im Bekenntnisse von der Kirche getrennten Christen wird die eigenwillige Ablehnung des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche zum Grund der Verurteilung durch Gott. Auch wo ein Getaufter dem Glauben und dem Bekenntnis der Kirche zwar ohne schwere Schuld ferne steht, aber sonst in schwerer Sünde lebt und stirbt, wird er nicht zur Seligkeit eingehen. Der getaufte Christ hingegen, der ohne seine persönliche Schuld von der äußeren Gemeinschaft der katholischen Kirche getrennt ist, aber die durch Taufe oder vollkommene Liebe gewonnene Gnadengemeinschaft mit Gott nicht durch schwere Sünde verscherzt, wird, falls er in diesem Zustande verharrt, das ewige Heil mit der nämlichen Sicherheit erlangen wie der Katholik, der treu und gewissenhaft ohne Todsünde seinem Glauben

gemäß lebt und im Besitze der heiligmachenden Gnade und Liebe sein Leben beschließt.

Wie steht es nun aber mit den Ungetauften? Ist etwa ihnen, solange sie das Sakrament der Taufe nicht empfangen haben, jeder Weg zum Heil verschlossen?

Wir müssen hier unterscheiden zwischen denen, die vor erlangtem Gebrauche der Vernunft und der freien sittlichen Entscheidung sterben, und den andern, die zum Gebrauche der Vernunft und Freiheit gelangt sind. Für die noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangten gibt es allerdings nur ein Mittel zur übernatürlichen Seligkeit: die Taufe, die den Unmündigen stets sowohl in die volle Gemeinschaft der Kirche, als in die Gnadengemeinschaft mit Christus einfügt. Wer vor dem Vernunftgebrauche ohne die Taufe stirbt, wird daher die übernatürliche Seligkeit nicht erlangen, hingegen nach der von der Kirche begünstigten Lehre vieler Theologen zu einer natürlichen Seligkeit gelangen, wie sie etwa dem Menschen zuteil geworden wäre, wenn ihn Gott überhaupt nie zum übernatürlichen Leben berufen hätte.

Für die zum Gebrauche der Vernunft und der sittlichen Freiheit Fortgeschrittenen gilt folgendes: sie können durch einen Akt der vollkommenen übernatürlichen Gottesliebe, zu dem sie von Gottes Güte und Barmherzigkeit die hinreichende Gnadenhilfe erhalten werden, zur übernatürlichen Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Gott und mit Christus gelangen. Benützen sie diese ihnen angebotene Möglichkeit und verharren sie in der so erworbenen Gnade und Liebe bis zum Tode, so werden auch sie in das Himmelreich eingehen, obwohl sie hier auf Erden nicht kraft des Taufcharakters zur rechtlich-sakramentalen Gemeinschaft der Kirche gehört haben. Auch hier ist endgültig entscheidend der Grundsatz, daß ohne die heiligmachende Gnade kein Heil, in der heiligmachenden Gnade aber sicheres und ewiges Heil ist.

Wenn es sich aber so verhält, wenn die Möglichkeit des Heils für solche, die, getauft oder ungetauft, außerhalb der sichtbaren Glaubens- und Lebensgemeinschaft der Kirche stehen, bejaht wird, ist da nicht der Sinn des alten Satzes: „Außer der Kirche kein Heil" tatsächlich durchbrochen und der Satz selber damit aufgehoben? Diese Frage soll in einem zweiten Aufsatze noch genauer beantwortet werden.

Männliche Zartheit, die Blüte echter Persönlichkeitsbildung, ist eine Frucht des liturgischen Gebetslebens.

Herwegen, Alte Quellen neuer Kraft.

Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien[1].

Ein Nachklang zu seinem 200. Geburtstag, 11. August 1920.

Von P. Justinus Uttenweiler (Beuron).

Dem Sohne des hl. Benedikt ist es eine große Freude, beim Rückblick auf das scheidende Jahr eines Mannes gedenken zu dürfen, dessen Leben und Wirken für weitere Kreise der menschlichen Gesellschaft eine wahre Wohltat, für seine Kirche ein Segen und Ruhm, für seinen Orden aber eine Zierde und Ehre geworden ist, des Fürstabtes Martin Gerbert von St. Blasien. Der 11. August hat uns die zweihundertste Wiederkehr seines Geburtstags gebracht und das Andenken an ihn von neuem geweckt. Die Ungunst der Zeiten ließ die Pläne, die man schon vor Jahren zur würdigen Feier dieses Tages gefaßt hatte, nicht zur Verwirklichung gelangen. Die Herausgabe seines umfangreichen Briefwechsels, mit der die Badische Historische Kommission den derzeitigen Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität München, G. Pfeilschifter, beauftragt hat, verzögerte sich. So wird auch eine der Bedeutung Gerberts würdige Lebensbeschreibung, die Pfeilschifters berufene Feder uns schenken soll, wohl noch lange auf sich warten lassen. Auch die Errichtung des Denkmals, das die Vaterstadt Horb ihren drei großen Söhnen Martin Gerbert, Paul Haffner (Bischof von Mainz, gest. 1899) und Paul

[1] Zu dieser Arbeit wurde benützt:

Fr. Schlichtegroll, Nekrolog auf das Jahr 1793. IV, 2 (1795). S. 1—23.
E. Klüpfel, Necrologium sodalium et amicorum litteratorum (1809). S. 85—94.
Jos. Bader, Fürstabt Martin Gerbert (Sammlung hist. Bildnisse. III, 3. 1875).
—— Das ehemalige Kloster St. Blasien auf dem Schwarzwalde und seine Gelehrten-Akademie. Freib. Diöz.-Arch. VIII (1874). S. 103—253.
Pirm. Lindner O. S. B., Ergänzung zum Vorigen. a. a. O. XXI (1890). S. 25—48. Vgl. ferner im Freib. Diöz.-Arch. XXVI (1895). S. 299—302 (Adel Gerberts); N. F. VII (1906). S. 95 ff. (Alex. Würdtwein und die Germania sacra).
Scriptores O. S. B., qui 1750—1880 fuerunt in Imperio Austriaco-Hungarico (1881). S. 115—137.
F. X. Kraus, Die Schätze St. Blasiens in der Abtei St. Paul in Kärnten. Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins. N. F. IV (1889). S. 46—68.
—— Die Kunstdenkmäler des Großherzogtums Baden. III. Bd. Kreis Waldshut (1892). S. 68—107.
C. Krieg, Akademische Rektoratsrede in Freiburg 1896 (Gerbert als Theologe).
—— Die historischen Studien zu St. Blasien auf dem Schwarzwalde im 18. Jhdt. Freib. Diöz.-Arch. N. F. IX (1908). S. 274—290.
G. Pfeilschifter, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien. Görres-Gesellschaft. 3. Vereinsschrift für 1912. S. 38—72.
K. Werner, Geschichte der kath. Theologie. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (1866). S. 179—192.

Außerdem die wichtigsten von Gerberts Werken, deren korrektestes und vollständigstes Verzeichnis bei Pirm. Lindner a. a. O. sich findet.

Schanz (Theologieprofessor in Tübingen, gest. 1905) setzen wollte, deren größter unstreitig Gerbert ist, mußte hinausgeschoben werden. In St. Blasien fand am 15. August eine kirchliche und weltliche Jubiläumsfeier statt, bei der Stadtpfarrer Dr. Rieder von Bonndorf, ein zweiter Gerbertforscher, die Festrede hielt. Daß auch an dieser Stelle des größten deutschen Benediktiners aus dem 18. Jahrhundert gedacht werde, ist nur eine Pflicht der Pietät.

I.

Schon in der Wiege schien Gerbert für den Orden St. Benedikts bestimmt. Aus angesehenem Patriziergeschlechte ward er am 11. August 1720 zu Horb am oberen Neckar geboren. Ein Sohn des hl. Benedikt, P. Hieronymus Pfyffer, Pfarrverweser zu Glatt im Hohenzollerschen Unterland, unweit von Horb, spendete ihm am folgenden Tage die heilige Taufe. Dieser entstammte der altehrwürdigen Schweizerabtei Muri, die damals am oberen und mittleren Neckar begütert war. Kein Geringerer als der verdiente Fürstabt Plazidus Zurlauben von Muri übernahm die Patenstelle. Ihn hatte einer seiner Mönche, P. Bernhard von Fleckenstein, der wie P. Hieronymus auf den schwäbischen Besitzungen des Klosters weilte, beim Taufakte zu vertreten. Die Eltern ließen dem begabten Knaben eine gute Ausbildung angedeihen. Den Beziehungen der Familie zum Abte und zu Mitgliedern des genannten Klosters Muri wird es wohl zuzuschreiben sein, daß Gerbert nach einem sorgfältigen Elementarunterricht in seiner Vaterstadt an das von Benediktinern aus Zwiefalten geleitete Gymnasium zu Ehingen a. D. kam. Bereits in seinem elften Jahre finden wir ihn in St. Blasien. Auch späterhin weilt er an benediktinischer Stätte; denn nach einem kürzeren Aufenthalt am Lyzeum der Jesuiten in Freiburg siedelte er nach Klingnau in der Schweiz über, wo eine Propstei St. Blasiens war, schließlich endgültig nach St. Blasien selbst. Schon während dieser Jahre zeichnete er sich durch großen Eifer und besondere Vorliebe für die alten Klassiker aus. Da eignete er sich früh jene reiche humanistische Bildung, jene Gewandtheit im Gebrauch der lateinischen Sprache an, die wir in seinen zahlreichen Werken bewundern müssen. Der gute Geist, das wissenschaftliche Streben und die treffliche Ordnung in St. Blasien machte auf den geweckten Jüngling einen so günstigen Eindruck, daß er sich entschloß, selbst Benediktiner zu werden. Unter dem Namen und Schutze des hl. Martinus trat er ins Noviziat und legte am 28. Oktober 1737 in die Hände des Abtes Franz II., eines gebürtigen Freiburgers namens Schächtelin, die heiligen Ordensgelübde ab.

Es mag für den jungen, so reich veranlagten Mönch ein erhebendes Gefühl gewesen sein, sich nun Mitglied einer altehrwürdigen Abtei von gutem Ruf und verdienstvoller Vergangenheit nennen zu dürfen und seine frischen Kräfte einer edlen Sache, der Weiterführung einer heiligen Erbschaft weihen zu können. St. Blasien hatte in der Tat eine stattliche Reihe von Jahrhunderten in Ehren geschaut. Schon zu den Zeiten der Merowinger — so erzählt eine alte sanktblasianische Hauschronik — bestand in jenem entlegenen Tale des südlichen Schwarzwaldes eine klösterliche Siedelung, „die Zelle an der Alb". Die enge Verbindung mit der nahen Abtei Rheinau trug ihr um die Mitte des neunten Jahrhunderts Reliquien des heiligen Martyrerbischofs Blasius und damit den Namen St. Blasien ein. Die wilden Ungarnhorden setzten bereits 925 der segensreichen Kulturarbeit der Niederlassung ein jähes Ende. Wenige Jahrzehnte darauf stellte Reginbert, ein Ritter vom Hofe Ottos des Großen, unter Gutheißung seines kaiserlichen Herrn und mit Unterstützung von Rheinau das Klösterlein an der Alb wieder her. – Eine Urkunde Ottos II. bestätigt es 983 in aller Form als selbständige Abtei. Unter trefflichen Äbten stieg St. Blasien bald zu hoher religiöser und wissenschaftlicher Blüte empor. Im elften und zwölften Jahrhundert bildete es mit Hirsau und Allerheiligen zu Schaffhausen das Dreigestirn der berühmtesten schwäbischen Gotteshäuser. Oftmals zogen Mönche von St. Blasien als Äbte neuer Stiftungen aus und verpflanzten den vortrefflichen Geist und die hohe Bildung ihres Klosters an die neuen Stätten ihres Wirkens. So sind rühmlich bekannte Abteien wie Wiblingen, Ochsenhausen und Donauwörth in Schwaben, Engelberg und Muri in der Schweiz, ja sogar Göttweig und Garsten im fernen Österreich entstanden oder erneuert worden. Die Klosterschule von St. Blasien erfreute sich Jahrhunderte hindurch des besten Rufes. Unter dem vorzüglichen Abte Giselbrecht (1068/86) setzte eine lange währende Periode geistigen Hochstandes ein. Nur Bernold von Konstanz, der nach bewegtem Leben Mönch von St. Blasien wurde und den Mikrologus, eine Hauptquelle für die mittelalterliche Liturgie, sowie wertvolle, originelle Annalen für das ausgehende elfte Jahrhundert schrieb, und Otto, der spätere Abt, der die hochbedeutsame Chronik Ottos von Freising von 1146 bis 1209 weiterführte, seien aus der Zahl sanktblasianischer Schriftsteller hervorgehoben. Am 30. April 1322 fielen Kirche und Kloster einer Feuersbrunst zum Opfer. Kostbare Altertümer und Kunstgegenstände, vor allem eine unersetzliche Bibliothek, wurden ein Raub der Flammen.

Folgten nun nach dem Wiederaufbau auch Zeiten des Rückgangs, von einem Tiefstande der klösterlichen Zucht und des geistigen Strebens kann man in St. Blasien eigentlich nicht sprechen. Auch die kommende Periode schaut eine gewisse Pflege des benediktinischen Klosterlebens und Gotteslobes; auswärtige Wirksamkeit und wissenschaftliche Arbeit hat nie ganz gefehlt. Die Hebung der Bibliothek behielt man stets mit mehr oder weniger Eifer im Auge, und die Schule war nie ganz aufgegeben. Der Abt von St. Blasien spielt bei den deutschen Klosterreformen nach dem Konstanzer Konzil sogar eine recht ehrenvolle Rolle. Um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, unter dem tüchtigen Abte Kaspar I. geht es in jeder Hinsicht schon wieder aufwärts.

Der eigentliche Aufschwung und die zweite Blüte des Klosters beginnt im siebzehnten Jahrhundert und erreicht unter unserem Fürstabt Gerbert ihren Höhepunkt. Ist die Gründung der Benediktiner=Universität Salzburg ein charakteristisches Zeugnis für den damaligen Stand des Ordens in unseren Landen, so ist es nicht minder bezeichnend, daß St. Blasien 1622 den ersten Rektor und mehrere Professoren gestellt hat. Vor allem aber wirkte die unverdrossene Gelehrtenarbeit der französischen Benediktiner von der Kongregation des hl. Maurus mit dem Hauptkloster St. Germain in Paris vorbildlich und anregend auf die schwarzwäldische Abtei. Die Mauriner hatten sich ja seit dem großen Johannes Mabillon († 1707) besonders durch ihre trefflichen Ausgaben der Kirchenväter und durch grundlegende Arbeiten auf dem Gebiete der geschichtlichen Hilfswissenschaften und der alten Kirchengeschichte unsterbliche Verdienste erworben. Bei ihnen, speziell bei Montfaucon und Martène, gingen einige junge Mönche von St. Blasien in die Lehre und verpflanzten nach ihrer Rückkehr Maurinerfleiß und Maurinergelehrsamkeit in das weltabgeschiedene Albtal. Der bedeutendste von ihnen, P. Marquard Herrgott, nachmals habsburgischer Historiograph, und sein gleichzeitiger Ordensgenosse, der ebenso fleißige wie bescheidene P. Stanislaus Wülberz, der maßgebendste Vertreter der Geschichte des eigenen Klosters, werden die Hauptanreger und Förderer des sanktblasianischen Studiums und die ersten großen Vertreter der geschichtlichen Forschung, der man stets die meiste Aufmerksamkeit schenkte. Auch die theologischen Fächer und die Sprachstudien, vorab zur Erforschung der heiligen Schrift, erfuhren liebevolle Pflege. Die Einrichtung einer eigenen Druckerei unter Fürstabt Meinrad trug viel zur Hebung des wissenschaftlichen Geistes bei. Hand in Hand mit diesem literarischen Eifer ging wie immer eine Blüte innerklösterlichen Lebens. Konnte doch der erwähnte

P. Herrgott in der Widmung an Abt Blasius III., die er seiner gediegenen Erstlingsarbeit über die ältere Regelzucht der Benediktiner vorausschickte, also schreiben: „Aus dieser deiner Liebe zur klösterlichen Disziplin leitet sich deine allbekannte Vorliebe für Studium und Wissenschaft her. Du weißt ja gut: Wie die Wissenschaft ohne Frömmigkeit aufbläht, so muß die Frömmigkeit ohne wissenschaftliches Streben bald verkümmern. Beide sind auf einander angewiesen."

Dieses war die im ganzen ruhmvolle Vorgeschichte des Klosters, dies die günstige Umgebung, in die sich der junge, hochbegabte Mönch nun versetzt sah. Ein geeigneterer Zeitpunkt für seinen Eintritt, glücklichere Bedingungen für seine Weiterbildung hätten sich kaum finden lassen. Die Jahre nach der Gelübdeablegung waren dem philosophischen und theologischen Studium gewidmet. Schon damals wandte sich Gerbert mit Vorliebe der positiven Theologie, den Quellen der göttlichen Offenbarung zu: er vertiefte sich in die hl. Schrift, die Werke der Kirchenväter und in die großen Konzilien. Gegen sieben Jahre verstrichen zwischen seiner Profeß und der Priesterweihe. Sie ermöglichten es ihm, neben der Theologie sich auch noch ausgedehnten sprachlichen und musikalischen, ja sogar mathematischen Studien hinzugeben, die ihm alle noch sehr zu statten kommen sollten. Bereits in diesen Jahren fällt die Vielseitigkeit der Begabung und Interessen auf, die man später an dem beruflich so stark in Anspruch genommenen Fürstabt anstaunen muß.

Am 30. Mai 1744 wurde Gerbert zum Priester geweiht. Somit stand er am Ende und anderseits wieder erst recht am Anfange theologischer Studien. Schon während der Vorbereitungsjahre hatten nämlich seine reichen Talente und sein unermüdlicher Fleiß die Aufmerksamkeit des Abtes auf ihn gelenkt. Dieser übertrug ihm darum das verantwortungsvolle Lehramt der Theologie an der Schule in St. Blasien. Mit vollem Eifer und der ihm eigenen Gründlichkeit ging P. Martin ans Werk und widmete sich länger als ein Jahrzehnt hindurch mit vollem Pflichtbewußtsein diesem Beruf. Wie ernst und tief er seine Aufgabe erfaßte, beweist uns der Charakter und die stattliche Zahl der theologischen Werke, die dieser ersten Periode seiner literarischen Tätigkeit ihre Entstehung verdanken. Sie alle verfolgten das Ziel, dem theologischen Schulbetrieb, der in Gestalt eines ausgelebten scholastischen Formalismus ein kümmerliches Dasein fristete, neues Leben einzuhauchen, Quellen verjüngender Kraft zu erschließen. Gerbert hatte schon manche Vorgänger auf diesem Arbeitsfelde gehabt. Sein bleibendes Verdienst ist es, mit weitblickendem Geiste die gerade

im aufgeklärten achtzehnten Jahrhundert so wichtige Frage der Reform des theologischen Studiums im wesentlichen gelöst zu haben.

Im Jahre 1754 trat der fleißige Mönch mit seiner ersten programmatischen Arbeit, „Rüstzeug zur theologischen Bildung“ betitelt und Fürstabt Meinrad, dem großzügigen Förderer seiner Studien gewidmet, an die Öffentlichkeit. Schon diese knappe Einführung in die Theologie hat entsprechend dem geschichtlichen Charakter des Erlösungswerkes mit Nachdruck auf die Bedeutung der Quellen der christlichen Offenbarung, auf ihre fruchtbringende Ausschöpfung und im Anschluß daran auf den Wert der theologischen Hilfswissenschaften besonders geschichtlicher und sprachlicher Natur hingewiesen. Den eigentlichen Aufbau seines Systems der Theologie bieten uns die im Laufe von zwei Jahren (1757/59) in acht Bänden vorgelegten „Prinzipien der Theologie“. Darin behandelt der Verfasser nach einer Aufklärung über Wesen, übernatürliches Erkenntnisprinzip und natürliche Hilfsmittel der Gottesgelehrtheit die einzelnen theologischen Zweige in seiner anschaulichen, historisch befruchteten Art. Die exegetische Theologie, die er wegen ihrer grundlegenden Bedeutung an die Spitze stellt, die Dogmatik und Symbolik, in denen er die katholische Glaubenslehre nach der kirchlichen Überlieferung bezw. an Hand der Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorführt, gelten ihm als die theoretischen Fächer. Ihnen stehen die praktischen Zweige der Mystik, der Sittenlehre, des Kirchenrechts und der Sakramentenlehre ebenbürtig zur Seite. Die liturgische Theologie im Schlußband hat er erstmals als selbständiges Lehrfach unter die übrigen eingereiht.

Mit dieser theologischen Enzyklopädie hat sich Gerbert um Kirche und kirchliche Wissenschaft hohe Verdienste erworben. Die Theologie, teils durch neue, historische und praktische Fächer bereichert, teils als Ganzes auf ein geweitetes, geschichtlich vertieftes Fundament gestellt, stand nun, ein stattlicher Geistesbau, in geschlossener Einheit und organischem Zusammenhang wieder würdig und achtunggebietend da. Daß diese geschichtliche Einstellung der theologischen Wissenschaft aber keineswegs der Scholastik den Abschied geben wollte, erkennen wir aus Martin Gerberts Schrift: „Vom rechten und vom verkehrten Gebrauch der scholastischen Theologie“ (1758). Hier sind die hohen Verdienste der alten Scholastik um die Sichtung und Aufarbeitung des aus dem ersten christlichen Jahrtausend in bunter Mannigfaltigkeit überlieferten theologischen Materials unumwunden zugegeben. Die großen Vorzüge der scholastischen Methode: die durchsichtige, klare Anordnung, ihre gesunden, maßvollen Lehrmeinungen, endlich die

gemessene Kürze im Ausdruck und die zwingende Logik in ihrer Beweisführung sollen erhalten bleiben. Bedauerliche Mißstände dagegen sieht Gerbert in der Geringschätzung der sprachlichen Darstellung, in den vielen unfruchtbaren Unterscheidungen und Spiegelfechtereien, in der zeitraubenden Erörterung nutzloser Fragen, in der verhängnisvollen Mißachtung des Studiums der Quellen und der Geschichte der Offenbarung. Die einseitige Verstandesbildung der späteren Scholastik und die damit so leicht gegebene Vernachlässigung der Herzenskultur und des religiösen Innenlebens macht er verantwortlich für den geistigen und sittlichen Niedergang bei Klerus und Volk.

Nur eine zeitgemäß reformierte Theologie begegnet diesem Übelstand mit Erfolg, eine theologische Wissenschaft, die die übernatürlichen Wahrheiten und Heilstaten wieder ganz in den Mittelpunkt rückt, sie historisch und philosophisch zu ergründen sucht, sie mit gläubigem Gemüte erfaßt und ins praktische Leben umsetzt. Was Gerbert durch diese und weitere einschlägige Schriften erstrebte, hat er erreicht: eine durchgreifende Umgestaltung des gesamten theologischen Schulbetriebs. Seine Methode, unter Beiziehung der Hilfswissenschaften systematische und historische Theologie mit einander zu verbinden, besteht in der Hauptsache heute noch fort.

Den nachhaltigsten Einfluß konnte Gerbert durch das Lehramt im eigenen Kloster ausüben. Die Hoffnung und Zukunft der Abtei war ihm ja anvertraut. Durch treffliche Heranbildung junger Kräfte bahnte er die unter seiner eigenen Abtsregierung zur vollsten Entfaltung gelangende geistige Blüte St. Blasiens an. Ein günstiger Umstand hiefür und für seine eigene wissenschaftliche Weiterarbeit war seine Ernennung zum Bibliothekar. Da war er ganz in seinem Elemente und verfügte über einen förmlichen Reichtum unschätzbarer Quellen und Materialien, die seit vierhundert Jahren wieder gesammelt waren; da fand er die Anregung zu Forschungen auf dem Gebiet der mittleren Kirchengeschichte, da reifte in ihm auch der Entschluß zu seinen bahnbrechenden Arbeiten über die frühmittelalterliche Liturgie und Kirchenmusik, die ein rauhes Geschick indessen um viele Jahre hinausschob. Um diese Forschungen recht vollständig machen zu können, durfte Gerbert mit Gutheißung und hochherziger Unterstützung des Fürstabtes Meinrad große Reisen unternehmen. Wir wundern uns nicht, daß es den strebsamen Mönch vor allem dahin zog, wo die St. Blasianer schon seit Jahrzehnten das Idealbild benediktinischen Schaffens erblickten, zu den Maurinern nach St. Germain in Paris (1759). Wichtige literarische Verbindungen, reiche Schätze an Kennt=

nissen, wertvolle wissenschaftliche Aufzeichnungen waren ihm ein kostbarer Ertrag dieser Reise. Im folgenden Jahre (1760) durchzog er zahlreiche Städte und Abteien der Schweiz, des Elsaß, Schwabens, Bayerns und Österreichs zum Besten seiner Studien über die Geschichte der Alemannenliturgie. Endlich führte ihn das Jahr 1762 über Innsbruck und Trient nach Italien. In Bologna besuchte er den ihm brieflich schon lange befreundeten Franziskaner P. Martini, „das Orakel Europas in musikalischen Angelegenheiten“. Die beiden gelehrten Musiktheoretiker tauschten ihre Auffassungen aus und verglichen die gesammelten Materialien. In Rom mit seinen Überresten der Antike und seinen Denkmälern christlicher Vergangenheit sowie seiner unschätzbaren Vatikanischen Bibliothek hielt er sich ein volles Vierteljahr im Kreise großer Gelehrten auf und eilte dann hochbefriedigt und zugleich sehnsuchtsvoll nach Subiaco und Monte Cassino, den Gründungen des hl. Benedikt. Reich an Erfahrungen und wissenschaftlicher Ausbeute widmete er sich nach seiner Rückkehr mit Eifer der Verarbeitung des gesammelten Stoffes.

II.

Da trat in St. Blasien ein Ereignis ein, das Gerberts gesamte literarische Tätigkeit zu gefährden drohte. Nach dem Tode des Fürstabtes Meinrad Troger wurde am 15. Oktober 1764 P. Martin Gerbert zu dessen Nachfolger erwählt. Eine größere Überraschung für den still und ahnungslos arbeitenden Mönch kann man sich kaum denken. Aber in und außer St. Blasien war man auf seine Bedeutung längst aufmerksam geworden. Der Konstanzer Fürstbischof und Kardinal Konrad von Rodt hatte ihn früh zu seinem Theologen, die Gelehrte Gesellschaft zu Roveredo und die Bayrische Akademie in München zu ihrem Mitglied ernannt. Fürstabt Meinrad hatte ihm große Aufmerksamkeit geschenkt, ihn in Wissenschaft und Leben allseitig ausbilden lassen und in gewissem Sinne selber zu seinem Nachfolger herangebildet. Seinen Mitbrüdern aber war sein vorbildliches Leben und Wirken, sein hingebendes Walten, besonders im Lehramt, und sein schlichtes, gediegenes Wesen angenehm aufgefallen.

Am Martinsfeste des Jahres 1764 wurde Gerbert von seinem hohen Gönner, Kardinal von Rodt, zum Abte geweiht. Im Hinblick auf seine bisherige literarische Muße anfänglich mit Wehmut erfüllt, trat er doch im vollen Bewußtsein seiner schweren Verantwortlichkeit und seiner vielseitigen Verpflichtungen mutig sein Amt an. Die Hauptaufgabe mußte Gerbert in seinem äbtlichen Wirken erblicken, wenn ihn auch andere Obliegenheiten Zeit und Mühe genug gekostet haben.

Seinem Konvent gegenüber zeigte er sich von Anfang an als den liebevoll sorgenden Vater, den hilfbereiten Freund und Ratgeber. Selbst ein vortrefflicher Mönch, lebte er, durch seine ordensgeschichtlichen Studien noch bestärkt, der festen Überzeugung, daß ein Kloster nur dann auf die Dauer blühe und gedeihe, wenn seine Mönche den Ordensgeist und die Ordensgelübde treu hüteten. Darum galt eine seiner ersten Bemühungen der Wiederherstellung altklösterlicher Ordenszucht und der Einführung guter, entsprechender Satzungen. In oftmaligen Kapitelsansprachen hat er jahrzehntelang in gleichem Sinne unter den Seinen gewirkt. Wenn sie, einstweilen noch ungedruckt im Archiv der Abtei St. Paul in Kärnten, der Zufluchtstätte der St. Blasianer nach der Aufhebung des Klosters, befindlich, einmal an die Öffentlichkeit treten, wird Martin Gerbert als Mönch und Ordensoberer viel eingehender gewürdigt werden können, als es bisher geschehen ist[1].

Seine äbtliche Hirtensorge sollte Gerbert aus einem ganz unvermuteten Anlaß bald in weitgehendem Maße ausüben. Am 23. Juli 1768 um die Mittagsstunde brach in St. Blasien ein Brand aus, dem die Kirche und das prächtige, erst vor dreißig Jahren erstellte Kloster zum Opfer fielen. Nun war es dem schmerzlich geprüften Fürstabt vor allem darum zu tun, für seine vielen Mönche ein Asyl zu finden, in dem der Ordensgeist keinen Schaden litte. Eine Anzahl verteilte er auf die zu St. Blasien gehörenden Propsteien und Pfarreien der näheren und ferneren Umgebung, andere konnte er dank der allseits bewiesenen Teilnahme und dem liebevollen Entgegenkommen vieler Prälaten in schwarzwäldischen, schweizerischen, schwäbischen und österreichischen Klöstern des Ordens unterbringen. Man versteht, wie schmerzlich es ihm sein mußte, den größten Teil seiner Mönche jahrelang in der Ferne zu wissen, wie eindringlich er sie brieflich im guten Geiste zu erhalten und zu festigen bemüht war. Im Jahre 1770 verfaßte und sandte er diesen in St. Blasiens auswärtigen Häusern und Seelsorgstationen weilenden Patres eigens auf ihre Lage berechnete Konstitutionen. Darin gibt er ihnen tiefgründige Belehrungen über ihre Gelübde und ermahnt sie unter Angabe bestimmter, wohldurchdachter Verhaltungsmaßregeln zu einem ihres heiligen Berufes würdigen Wandel.

Gerbert hatte den schweren Schlag von 1768 tief empfunden, aber sich dadurch keineswegs entmutigen lassen. Mit ruhiger Zuversicht

[1] P. Bonifaz Sentzer von St. Paul, der schon an der Herausgabe Gerbertscher Kapitelsansprachen arbeitet, überrascht uns vielleicht bald mit einer kostbaren, für das innere Leben in St. Blasien gewiß außerordentlich instruktiven Veröffentlichung.

schritt er sofort zum Neubau des Klosters. Schon 1771 konnte er aus seiner vorläufigen Wohnung bei einem seiner Beamten in den fertiggestellten Abteiflügel übersiedeln und im Jahre darauf zu seiner großen Freude die Kommunität geschlossen im neuen Kloster um sich versammeln. Im Laufe der Jahre ging auch der herrliche Monumentalbau der Kirche mit seinen klassischen Formen der Vollendung entgegen. An ihrer geziemenden Ausstattung lag ihm viel. Wußte er doch, daß Kirche und Chor als würdige Stätte zur Feier des Gottesdienstes in einem Benediktinerkloster geradezu zentrale Bedeutung haben. Schon seit Jahren war er daran, auch auf diesem ureigensten Gebiete der Stiftung St. Benedikts bessernd und hebend sich zu betätigen. Als einzig geeignete Form des Gesanges für die Feier der heiligen Geheimnisse und des Gotteslobes galt ihm der fromme, altehrwürdige Choral. Darum schaffte er zu dessen Gunsten die seit der Renaissance übliche Instrumentalmusik ab. Auch dem Brevier, diesem maßgebenden Gebetbuch in der Hand des Benediktiners, wandte er seine Aufmerksamkeit zu. Der Gegensatz zwischen seiner damaligen Gestalt und den Normen der heiligen Regel fiel ihm auf. In seinem Sinne und Auftrage bearbeitete einer seiner Mönche nach dem Muster der Lothringischen Kongregation ein neues Meßbuch und Brevier, worin gemäß dem Geiste und den Weisungen der Benediktinerregel das Kirchenjahr mit seinen alten Festkreisen, Sonntagen und alltäglichen Lobpreisungen des Herrn vor den Heiligenfesten wieder den Vorzug erhielt. Gerberts tiefe Kenntnis des Geistes und der Geschichte der Liturgie rechtfertigte diesen Schritt vollauf.

Hatte eine so veredelte und geläuterte Form des kirchlichen Gottesdienstes einmal das ihm entsprechende Heiligtum, dann mußte sie, ganz auf die Verherrlichung des allmächtigen Gottes hingeordnet, von selbst die segenbringendste Wirkung auf die feiernde Gemeinde ausüben. Der Fürstabt hatte mit Bedacht die Septembertage des Jahres 1783 zur hochfestlichen Kirchweihe ausersehen. Diese seltene Feier war zugleich ein Dankfest für die sichtliche Hilfe Gottes bei der Wiederherstellung St. Blasiens und das 800jährige Jubiläum der urkundlich beglaubigten Errichtung der Abtei. Auf den eigentlichen Weihetag, den 21. September, an dem der Fürstbischof Maximilian von Rodt seines hohepriesterlichen Amtes waltete, folgte noch eine ganze Oktav der erhebendsten Festlichkeit, jeder Tag durch Pontifikalamt und Festpredigt, sowie durch bischöfliche Gnadenspendungen wie Firmung oder Priesterweihe ausgezeichnet. Dank dem Verständnis eines vortrefflichen Abtes und unter freudiger Teilnahme der umliegenden Abteien,

Geistlichen und der Schwarzwaldbevölkerung hat damals St. Blasien eine Feier von wirklich säkularer Größe und Schönheit geschaut.

Nun stand die Schwarzwaldabtei nach schmerzlicher Heimsuchung, nach rühriger Wiederherstellungsarbeit in neuer Größe und Würde da.



St. Blasien 1783
Verkleinerte Kopfleiste aus dem I. Band der „Historia Nigrae Silvae".

Den weiten, harmonischen Klosterbau überragte ein majestätisches Gotteshaus, das Ganze ein sprechendes Bild des blühenden religiösen und wissenschaftlichen Lebens, das in diesen weihevollen Hallen herrschte. Hatte der Abt am guten Fortgang des materiellen Wiederaufbaus regstes Interesse bekundet, hatte er in eigener Person anregend und beratend dieses würdige Denkmal seines Glaubens gefördert, so lag ihm der innere Ausbau, die geistige Hebung seiner Klosterfamilie nicht weniger am Herzen. Seine gute Kenntnis der Geschichte des Ordens sagte ihm, daß Kunst und Wissenschaft in einem Benediktinerkloster eine hohe Bedeutung haben. Sie sind immer der natürliche Ausdruck eines reichen Innenlebens und zugleich vortreffliche Mittel, das heilige, ideale Streben rege zu erhalten. Erzabt Maurus Wolter führt in seinen „Praecipua Ordinis monastici Elementa" die Arbeit und zwar besonders auch die künstlerische und wissenschaftliche Betätigung unter den hervorragendsten Hilfsmitteln echt klösterlichen Tugendstrebens auf. Gerbert war von der gleichen Überzeugung

durchdrungen, und aus dieser Überzeugung heraus betrieb er von Anfang an die Förderung der schönen Künste und Wissenschaften auf jede ihm mögliche Weise. Der Neubau seiner Kirche war ihm eine erwünschte Gelegenheit, einige Mönche in der Kunst ausbilden zu lassen. Schon vorher hatte er den wissenschaftlichen Studien einen Ehrenplatz in seinem Regierungsprogramm angewiesen. Die Förderung des klösterlichen Schulwesens lag ihm stets sehr am Herzen. Lehrer und Schüler forderte er unter Hinweis auf die hohen Verdienste sanktblasianischer Gelehrsamkeit um die Geisteskultur früherer Jahrhunderte zu fruchtbringendem, unverdrossenem Studium auf. Dringend empfahl er den lehrenden Patres, es nicht beim trockenen Vortrag des bloßen Lehrstoffes bewenden zu lassen, sondern den Schülern zu jedem Fache auch eine geschichtliche Einführung und die nötige Bücherkenntnis zu vermitteln. So hoffte er den Gesichtskreis der jungen Leute zu weiten und sie zu eigener ersprießlicher Weiterarbeit nach Abschluß des Studiums anzuregen. Um sein aufrichtiges Interesse an der Schule zu bekunden und den Fleiß der Alumnen zu beleben, wohnte er selbst den Prüfungen bei. Man versteht, daß bei einem so persönlichen Eifer des Fürstabtes für die Ausbildung der Klosterjugend auch auswärtige Äbte des Ordens und selbst Cisterzienser ihre studierenden Kleriker gern nach St. Blasien schickten.

Aber den stärksten Impuls erhielt durch Gerbert das wissenschaftliche Streben jener Mönche, die ihre theologische Ausbildung abgeschlossen hatten. Schon seit Jahren fanden, wie der noch jugendliche P. Martin einmal selber erzählt, in St. Blasien unter dem Vorsitze des Abtes zur Förderung der Studien regelmäßig sich wiederholende Beratungen der gelehrten Patres unter sich statt. In der Folgezeit spielte das leuchtende Beispiel und die vielgestaltige Unterstützung des Fürstabtes eine große Rolle. Gerbert wußte ja aus persönlicher Erfahrung, daß die tatkräftige Beihilfe und das liebevolle Interesse eines weisen Abtes für das Gedeihen des Geisteslebens in einem Kloster die gleiche Bedeutung haben wie für die Felder befruchtender Tau und wärmende Sonnenstrahlen. Deshalb ging er seinen Konventualen bei ihren Studien in hochherzigster Weise an die Hand. Gleich nach dem unglückseligen Brande bildete es eine seiner Hauptsorgen, die Bibliothek, die unentbehrliche Rüstkammer einer Benediktinerabtei, wieder auf die Höhe zu bringen. Kein Aufwand und kein Opfer war ihm hierin zu groß. Der schönste Erfolg lohnte seine unausgesetzten Bemühungen; nach kaum zwei Jahtzehnten war der sanktblasianische Bücherschatz herrlicher und vollständiger als zuvor.

Mit Vorliebe gab der erfahrene Gelehrte seinen Mönchen persönlich Anweisungen zur fruchtbaren Benützung der Bibliothek. Reichte die eigene Bibliothek nicht aus, so gestattete er ihnen, die notwendigen Reisen zu machen, die auch dazu dienen sollten, nützliche Beziehungen anzuknüpfen. Gerne stand er den Seinen zur Verfügung, wenn sie in ihren Studien bei ihm Anregung, Rat oder Ermutigung suchten. Was Wunder, wenn sich St. Blasien unter so trefflicher Leitung zu einem Mittelpunkte gelehrter Arbeit entwickelte. Es würde zu weit führen, wollte man all die vielen methodologischen, pädagogischen, aszetischen, sprach- und musikwissenschaftlichen Schriften aufzählen, die um diese Zeit in St. Blasien entstanden sind. Die stattliche Zahl von Gelehrten und die Vielseitigkeit der geistigen Bestrebungen müßte Staunen erregen.

Die liebevollste, eifrigste Pflege erfuhr unter des Fürstabts kundiger Leitung das Studium der Geschichte. Profangeschichte, Kirchengeschichte, Ordensgeschichte, sanktblasianische Hausgeschichte blühten in gleicher Weise. Geschichtliche Aufzeichnungen, zunächst nur über die Ereignisse im eigenen Heim und in nächster Umgebung, waren zu St. Blasien von jeher Brauch. Sogar deutsche Reichsgeschichte hatte man geschrieben. Nach dem Brande von 1322 und besonders nach den Unruhen der Reformationszeit traten wieder die eigenen Geschicke der Abtei und die Vorfälle in ihrem Nachbargebiet in den Vordergrund. So wandelten die Sanktblasianer des achzehnten Jahrhunderts in der Tat auf den Spuren vieler Vorgänger, wenn auch sie für geschichtliche Studien die größte Vorliebe an den Tag legten. Die glänzenden Namen der Patres Marquard Herrgott, der in der habsburgischen Familiengeschichte bahnbrechend geworden, und Stanislaus Wülberz, des ungemein fleißigen Erforschers der Hausgeschichte von St. Blasien, leiten die Gerbertsche Blüteperiode historischer Studien ein. Es ist stets ein Zeichen pietätvoller Gesinnnung, wenn man sich immer wieder gern der Vergangenheit des eigenen Heims zuwendet, nicht minder, wenn jüngere Kräfte freudig weiterführen, was die Älteren angeregt haben und unvollendet aus der Hand geben mußten. Beides können wir in St. Blasien beobachten, und in dieser Treue gegen die Väter liegt ein Hauptgrund, daß sich gerade die geschichtliche Forschung in der Schwarzwaldabtei fast zu allen Zeiten fruchtbar erwies, und wohl auch, daß der gute Geist dort nie ganz geschwunden ist. Viele emsige Gelehrte wären zu nennen, die unter Gerbert die sankblasianische Hausgeschichte weitergeführt haben. Anscheinend betrachteten es alle als Ehrensache, hierin tätig zu sein oder wenigstens

gut Bescheid zu wissen. Hat doch Gerbert bei Abfassung seiner „Geschichte des Schwarzwaldes" nach eigener Erklärung älteren und jüngeren Vorstudien dieser Art vieles dankbar entnehmen können. Aber die Geschichtsschreiber St. Blasiens blickten auch über die Grenzen des Klostergrundes hinaus. Da sei vorerst erinnert an P. Rustenus Heer. Dieser fühlte sich frühe zu P. Marquard hingezogen wie einstens bei den Maurinern der weiche Ruinart zum großen Mabillon und hat u. a. das bedeutende Werk seines Meisters über die Grabdenkmäler der Mitglieder des österreichischen Herrscherhauses pietätvoll weitergeführt.

Diese rege geschichtswissenschaftliche Tätigkeit hatte indessen in Fürstabt Gerbert nicht nur ihren nachhaltigsten Förderer, sondern vor allem den vorbildlichsten, fähigsten Vertreter. Die nach seinem Regierungsantritt einsetzende und zwei volle Jahrzehnte (1765—1785) währende große historische Periode bildete den Höhepunkt seines literarischen Schaffens und die Glanzzeit sanktblasianischer Kulturarbeit. Geradezu monumentale Schöpfungen gelehrten Fleißes hat sie hervorgebracht und über diese Zeit hinaus glorreich nachgewirkt.

Schon die theologischen Studien, vermutlich die „Prinzipien der liturgischen Theologie", hatten Gerbert auf geschichtliches Gebiet, auf das Feld liturgiegeschichtlicher Forschungen geführt. Sie waren der Hauptanlaß seiner Reisen gewesen, sie bildeten lange das Ziel seines Sammeleifers. Die gelehrte Beschreibung dieser Reisen mit zahlreichem, fachwissenschaftlichem Material und sonstigen merkwürdigen Aufzeichnungen eröffnet (1765) den Reigen seiner historischen Werke. Grausam vernichtete der Klosterbrand von 1768 die kostbaren, mit unsäglicher Mühe gesammelten Stoffe zu dem geplanten Werke von der alemannischen Liturgie und von der Kirchenmusik. Über den Bemühungen, das Verlorene wieder zu gewinnen, verfließen einige Jahre. Vorerst weisen die Umstände hin auf die österreichische Hausgeschichte. Im Jahre 1772 gab Gerbert in zwei stattlichen Folianten die vom verstorbenen P. Rustenus Heer nach P. Herrgott bearbeitete Beschreibung der habsburgischen und babenbergischen Grabdenkmäler erweitert und mit gegen hundertzwanzig Kupfertafeln ausgestattet heraus. Dies brachte ihn auf den Gedanken, mit Maria Theresias Genehmigung die sterblichen Überreste der habsburgischen Ahnen von Basel und Königsfeld in der Schweiz in eine eigens unter der neuen Kirche erbaute Gruft nach St. Blasien zu übertragen. Von dieser Übertragung und von der neuen Gruft handelt im gleichen Jahre je ein Band; ein weiterer ist den Briefen und Urkunden Rudolfs von Habs-

burg gewidmet. Diese Arbeiten berührten am Kaiserhofe in Wien überaus angenehm und trugen dem gelehrten Fürstabt und seinem Kloster in späterer bedrängter Zeit schonendere Behandlung ein.

Inzwischen waren Gerberts Forschungen auf seinem eigentlichen Gebiete, der Liturgiegeschichte und Kirchenmusik, zu einem gewissen Abschluß gelangt. An erster Stelle erschien 1774 eine „Geschichte des Gesanges und der Kirchenmusik", die ganze christliche Zeit umfassend; als Ergänzung dazu im gleichen Jahre ein umfangreiches, für den Fachmann auch jetzt noch wertvolles Quellenwerk mit den bedeutendsten mittelalterlichen Schriftstellern und Abhandlungen über Kirchenmusik. Zwei Jahre darauf konnte er auch die sehnlich erwartete „Altalemannische Liturgie", gleich dem vorigen Werk mit einer gelehrten Einleitung ausgestattet, vorlegen. Wiederum schloß sich eine große Quellenschrift: „Überreste der altalemannischen Liturgie" an. In beiden Doppelwerken haben wir eine Fülle bis dahin kaum berührten Materials, Schöpfungen von bleibendem Werte vor uns. Das eine ist eine wertvolle Quelle für die gesamte römische und für Besonderheiten der alemannischen Liturgie, das andere eine quellenmäßige Geschichte der Kirchenmusik. Beide stellen Musterleistungen unermüdlichen Gelehrtenfleißes dar. Der gute Druck und die geschmackvolle Ausstattung der neun starken Quartbände entsprechen der Gediegenheit des Inhalts. Der Verfasser hat sich damit den Ehrennamen des deutschen Mabillon gesichert. Etliche Jahre später, anläßlich der feierlichen Kirchweihe in St. Blasien, tritt Gerbert mit seinem bekanntesten Werke, der dreibändigen „Geschichte des Schwarzwaldes" an die Öffentlichkeit. Der letzte von den drei stattlichen Quartbänden bringt die Urkunden für die zwei vorausgehenden Teile. Das ganze Werk ist eine reichhaltige Kirchen- und Kulturgeschichte des Schwarzwaldes von der Römerzeit bis auf die Tage des Verfassers. Wie der Untertitel: „einer Kolonie des Benediktinerordens", andeutet, sollen vor allem die hohen Verdienste der zahllosen Benediktinerklöster um die Kultivierung und Verchristlichung dieses abgelegenen Gebirgslandes hervorgehoben, der Schwarzwald als eine große Siedelung des Benediktinerordens gekennzeichnet werden. Die undankbare Gegenwart sollte erfahren, was sie dem Fleiß und Opfergeist der Mönche zu verdanken habe.

Alle diese hervorragenden historischen Leistungen erwarben dem Kloster St. Blasien in den gelehrten Kreisen Deutschlands und seiner Nachbarländer ohne Unterschied des Bekenntnisses hohen Ruhm. Bedeutende Vertreter ganz anderer Weltanschauungen, Männer geistlichen und weltlichen Standes zog es nach dem Schwarzwaldkloster

hin, um sich von diesem blühenden Geistesleben in eigener Person überzeugen zu können. Den angesehenen Fürstabt hatten berühmte Gelehrten-Gesellschaften, neuerdings auch Göttingen, Berlin und London, zu ihrem Ehrenmitglied ernannt. Ehrenvolle Berufungen zu auswärtigen Professuren ergingen an die bescheidenen Söhne St. Benedikts; so hat die Freiburger Universität wiederholt sanktblasianische Mönche auf ihren Lehrstühlen geschaut. Man richtete auch sonst Aufforderungen an sie, die vom höchsten Vertrauen auf ihre Befähigung Zeugnis ablegten. So ist es bezeichnend, daß man nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu dem einen Kloster St. Blasien die Weiterführung des großen, hagiographischen Quellen- und Sammelwerkes der Bollandisten zutrauen konnte. Ein anderes gelehrtes Riesenprojekt von der größten Tragweite sollte aber greifbare Gestalt annehmen. Nach dem Vorbilde der „Gallia Christiana", einer von den Maurinermönchen stammenden umfassenden französischen Kirchengeschichte, wollte man auch in Deutschland auf Grund der einzelnen Bistumsgeschichten eine große, wissenschaftliche Reichskirchengeschichte, „Germania sacra", schaffen. Wie P. P. Albert (Freib. Diöz.-Arch. N. F. VII, S. 97), ohne allseits Zustimmung zu finden, beweisen zu können glaubt, rührt die Idee zu dieser großzügigen Unternehmung von Gerberts Freund, dem außerordentlich regsamen Wormser Weihbischof Alexander Würdtwein her. Gerberts Verdienst ist es aber, die Ausführung tatkräftig in die Hand genommen zu haben. Vielleicht gab es im ganzen damaligen Deutschland keine Körperschaft, die wie seine Kommunität hiezu befähigt gewesen wäre. „Ohne Gerbert und seine Mitbrüder, ohne ihre Propaganda, Reisen und Arbeiten keine Germania sacra." St. Blasiens Ansehen, Gerberts Name war berufen, in weiteren Kreisen tatkräftige Unterstützung, geeignete Mitarbeiter in Bewegung zu setzen. „Nun lässest Du, o Herr, nach Deinem Worte Deinen Diener im Frieden scheiden", so rief der bald siebzigjährige Greis freudig bewegt aus, als ihm die Seinen den endgültigen Entschluß, dieses Vorhaben auszuführen, eröffneten. Doch hatte er noch gar nicht im Sinne, sich zur Ruhe zu setzen. Er selber behielt sich die Oberleitung des gewaltigen Werkes vor. Die fähigsten Geschichtsforscher seines Stiftes, Neugart und Ussermann, leisteten die Hauptarbeit und schritten alsbald zur Verwirklichung des Planes. P. Aemilian Ussermann ließ 1792 den Eröffnungsband mit wichtigen Chroniken, darunter die Hermanns von Reichenau und der zwei St. Blasianer Bernold und Otto, erscheinen. Ihm verdankt man ferner zwei weitere Musterbände, die Geschichte der Bistümer Würzburg und

Bamberg. Das heimatliche Bistum Konstanz war dem gründlichen P. Trudpert Neugart zugefallen. Der eigentlich geschichtlichen Darstellung, von der zu seinen Lebzeiten nur ein Band erschienen ist, schickte er ein zweibändiges Urkundenbuch voraus. P. Franz Kreutters „Geschichte der vorderösterreichischen Staaten" und Gerberts „Geschichte des Schwarzwaldes" bildeten für ihn gute Vorarbeiten. Ein anderer bedeutender Historiker St. Blasiens, P. Ambros Eichhorn, vollendete das rhätische Bistum Chur. Unter den auswärtigen Mitarbeitern war dem gelehrtesten Vertreter der Abtei Rheinau, P. Mauritius van der Meer das Bistum Sitten in der Schweiz zu verdanken. Würdtwein selber hatte sich schon jahrelang um die Mainzer und Wormser Geschichte bemüht. Auch für weitere Diözesen wie Genf, Augsburg und Paderborn war fleißig vorgearbeitet und reiches Material zur Verfügung gestellt worden — da hat die unglückselige Säkularisation die Weiterführung des gewaltigen Unternehmens vereitelt.

Fürstabt Gerbert hatte noch die Anfänge dieser seiner wissenschaftlichen Lieblingsschöpfung geschaut. Wie schmerzlich würde es ihm geworden sein, wenn er nach kurzer Blüte ihren Untergang hätte erleben müssen! Aber die Vorboten zu solch traurigem Ende, das ja nur die Folge des betrübenden Unterganges seines herrlichen Klosters war, hat auch er schon geschaut. Bereits bei der Kirchweihe vom Jahre 1783 konnte der Festprediger des fünften Tages ein düsteres Bild von der Gesinnung gewisser Kreise gegen das Mönchtum entwerfen; er mußte auf verleumderische Schmähschriften hinweisen. Gerbert selber hatte sich böswilliger Anfeindungen zu erwehren. Dem aufgeklärtem Zeitgeist ging jeder Sinn für die Mission der Klöster, ja überhaupt für die übernatürlichen Aufgaben und die Stellung der Kirche ab. Die Abneigung gegen den hl. Stuhl nahm auch in katholischen Kreisen und selbst bei manchen Kirchenfürsten bedenkliche Formen an. Die Regierungen griffen eigenmächtig ins kirchliche Gebiet ein und verboten teilweise alle Verbindung mit Rom. Solch verhängnisvolle Zustände konnten dem wachsamen Auge Gerberts nicht entgehen. Sie riefen große Besorgnis für die Zukunft in ihm wach. Er befürchtete eine Spaltung in der katholischen Kirche und als deren Folgen verderblichen Unglauben und unheilvolle Umwälzungen. Darum widmet er das ihm noch beschiedene knappe Jahrzehnt rein kirchlich-praktischer Schriftstellerei. Schon in früheren Jahren hatte er sich in einzelnen Schriften für die Kirche oder ihre Lehren eingesetzt. So war im Jahre 1760 der „Nachweis der wahren Religion und wahren Kirche gegen jeglichen Irrglauben", so zwei Jahre nachher das schöne und tiefe

Werk „Über die Strahlen der Gottheit in den Werken der Natur der Vorsehung und der Gnade“ gegen Spinoza und Bayle entstanden. Auch jetzt tritt er aus schwerer Sorge um die heiligsten Interessen des katholischen Glaubens mit apologetischen Schriften hervor. Im Jahre 1789 erschien das Hauptwerk dieser Richtung, „Ecclesia militans“. „Die streitende Kirche oder das Reich Christi auf Erden“, eine in Deutschland vielfach abgelehnte, in Rom aber sehr wohlwollend aufgenommene Schrift. Sie bietet eine Schilderung der Kämpfe sichtbarer und unsichtbarer Feinde gegen die Kirche durch alle Jahrhunderte bis auf den Jansenismus und Febronianismus der Gegenwart. Gegen ihren Ansturm empfiehlt Gerbert die übernatürliche Waffenrüstung des Evangeliums und den vertrauensvollen Anschluß an die sichere Führung des Statthalters Christi auf Erden. Einige kleinere Arbeiten, darunter eine Abrechnung mit dem Jansenismus, dienen dem gleichen Zwecke. Es kennzeichnet die gediegene Frömmigkeit und das schöne Verhältnis des greisen Fürstabtes zu den Seinen gut, daß er große Gedenktage in seinem Leben durch tiefreligiöse Widmungswerke an die Mönche seines Klosters feiern will. Zur fünzigsten Wiederkehr seines Profeßtages (1787) veröffentlichte er „Die heilige Einsamkeit oder geistliche Exerzitien“, ein durch reichliche Auswertung der hl. Schrift und der Kirchenväter ausgezeichnetes Buch, das er vor allem den Seelsorgern unter seinen Patres zugedacht hat. Vom Lärme der Öffentlichkeit zog sich der für die Kirche streitende Gottesgelehrte mit Vorliebe in die Seelenstille zurück. Da versenkte er sich in seinem letzten Lebensjahr auch in die mystischen Tiefen des Evangeliums und schuf jenes große Werk „Vom Erhabenenen im Evangelium“, das er zu seinem Goldenen Priester-Jubiläum (1794) seinen Mönchen darbieten wollte. Unter seltenen Anspielungen auf die betrübende Zeitlage führt der tiefgläubige Verfasser die göttliche Hoheit des Lebens und der Lehre Christi in warmer Art vor die Seele. Es sollte Gerberts Schwanengesang sein, des Vaters letzte Liebesgabe an seine Klostergemeinde, für die er dreißig Jahre hindurch treu gesorgt hatte. Am 13. Mai 1793 wurde er das Opfer einer Brustentzündung. St. Blasien hatte allen Grund, seinem großen Toten, dem berühmtesten seiner fast fünfzig Äbte eine würdige Totenfeier zu veranstalten. Das majestätische Münster sollte auch sein Grabdenkmal werden.[1]

[1] Laut Protokoll des Pfarrarchivs zu St. Blasien wurde die Gruft des Fürstabts am 18. Dezember 1911 feierlich geöffnet. Diese liegt vor dem Choreingang und ist mit einer Sandsteinplatte gedeckt, deren ursprüngliche Inschrift völlig ausgetreten war. Der Sargdeckel war zerfallen und durch Bauschutt eingedrückt. Fast

So steht Fürstabt Martin Gerbert als wahrhaft große Persönlichkeit vor uns. Es erregt billig unsere Verwunderung, wie er neben der Leitung eines großen Ordenshauses und auswärtiger Niederlassungen noch Kraft und Zeit zu so vielseitiger Gelehrtentätigkeit finden konnte. Und doch wurden lange nicht alle seiner annähernd fünfzig Veröffentlichungen erwähnt. Auch sein ausgedehnter, zehn starke handschriftliche Bände umfassender Briefwechsel meist kirchenpolitischen und wissenschaftlichen Inhalts ist kaum berührt. Aber selbst hiemit erschöpfte sich sein verdienstvolles Wirken noch keineswegs. Als Grundherr vorderösterreichischer Gebiete hatte Gerbert auch Untertanenpflichten gegen das habsburgische Kaiserhaus zu erfüllen. Wurden ihm diese infolge der teilweise unkirchlichen Luft in Wiener Hofkreisen zuweilen doppelt schwer gemacht, Gerbert gab dem Kaiser, was ihm gebührte, und vertrat dabei doch würdig die Interessen des Breisgaus und seiner Klöster, die ihn zu ihrem Anwalt bestellt hatten. Viele mühsame, zeitraubende Reisen und zahlreiche Enttäuschungen hat ihn diese im ganzen unerquickliche diplomatische Tätigkeit gekostet. Zu alldem trat noch Gerberts umsichtiges Walten als Regent in der 1609 erworbenen reichsunmittelbaren Grafschaft Bonndorf, auf die sich seit kaiserlichem Privileg von 1746 der Titel Fürstabt von St. Blasien gründete. Bei einem Manne von so ausgesprochener Neigung zum Gelehrtenberufe hätte man solch praktische Regierungsweisheit und vor allem ein so großes Verwaltungstalent niemals erwartet. Des Fürstabts Verordnungen befaßten sich mit der Hebung von Landwirtschaft und Industrie geradeso sicher, als handelte es sich um Probleme geschichtlicher Forschung. Dem zeitlichen Wohle seiner Untertanen dienten u. a. die Ordnung des Feuerwehrwesens, die Gründung eines Spitals und Arbeitshauses, die Errichtung der Spar- und Waisenkasse. Höhere, geistige Güter wollten seine Reform des Schulwesens und Religionsunterrichtes sowie seine Bemühungen um die gesunkene Frömmigkeit und Sittlichkeit dem Volke vermitteln. Das dankbare Bonndorf wußte die glücklichen Zeiten, die es unter dem Krummstabe Gerberts erlebt, noch lange nachher zu würdigen und setzte dem großen Fürstabt im Jahre 1856 ein Denkmal.

Blicken wir zum Schlusse nochmals auf das hochbedeutsame Leben und Wirken dieses Kirchenfürsten, auf seine unsterblichen Verdienste

das ganze Skelett, Brustkreuz, Ring und Rosenkranzmedaille, Teile von Gewand und Kopfbedeckung, sowie eine golddurchwirkte Borte fand man vor. Die körperlichen Überreste des großen Toten wurden nach der Einsegnung in einen neuen Eichensarg gelegt, unter kirchlichen Zeremonien am 19. Dezember an ihrer bisherigen Ruhestätte beigesetzt und mit der alten Sandsteinplatte überdeckt.

um kirchliche und weltliche Wissenschaft, um die innere und äußere Blüte seiner Abtei, um ewiges Glück und zeitliche Wohlfahrt seiner Untertanen zurück, so fragen wir staunend nach dem Geheimnis solcher Erfolge. Da sind es vor allem wohl drei Dinge, die sich bei Fürstabt Martin in glücklicher Ergänzung zusammenfanden. Gerbert war vom Schöpfer mit reichen Geistesgaben ausgestattet, Gerbert besaß ein klares Auge, ein offenes Herz für die Erfordernisse seiner Zeit, Gerbert war endlich unter Anstrengung aller seiner Fähigkeiten bemüht, selber ganz zu sein, was er sein sollte und wollte und auch die Seinen zur vollen Hingabe an ihren Beruf zu erziehen. Er und seine Mönche sind ganze und echte Benediktiner gewesen, die vollen Ernst gemacht haben mit dem alten Ordenswahlspruch „Bete und arbeite".

Von der Kunst, allen alles recht zu machen.

Zum Tag des hl. Franz von Sales.

Von P. Hildebrand Bihlmeyer (Beuron).

Man sagt gewöhnlich, es sei unmöglich, allen alles recht zu machen und tröstet sich so über manchen Ärger hinweg.

Der kluge, milde Seelenkenner, der hl. Franz von Sales, war anderer Ansicht. Er gab einst einem priesterlichen Freunde, dem späteren Bischof Jean Pierre Camus von Belley, ein ebenso einfaches wie leichtes und sicheres Mittel an die Hand, stets allen alles recht zu machen, ohne dabei den Frieden mit sich selbst und seinem Gott zu verlieren.

Als Camus die Fastenpredigten zu Paris halten sollte, gab ihm der Heilige den Rat mit auf den Weg, aus dem Gerede der Leute, sei es günstig oder ungünstig, sich nichts zu machen. Er verdeutlichte die Lehre nach seiner sinnigen Art an einem Beispiele aus seiner reichen Lebenserfahrung.

Der Vorstand einer geistlichen Lehranstalt, erzählte Franz von Sales, wollte einst einem alten Mann Beschäftigung geben und trug ihm deshalb auf, die Turmuhr zu besorgen. Das tat der Alte eine Zeitlang; bald aber fand er, daß ihm nie etwas soviel Ärger und Mühe gekostet habe wie dies Geschäft. „Wie?" fragte der Vorstand, „ist es denn wirklich so schwer, zweimal am Tage die Gewichte aufzuziehen?" „Das nicht," erwiderte er traurig, „allein man plagt mich von allen Seiten." „Wie so?" forschte der Vorstand. „Das kommt

so," versetzte der Alte. „Wenn die Uhr ein bischen nachgeht, beklagen sich gleich die Schüler des Kollegs. Um sie zufriedenzustellen, lasse ich also die Uhr ein wenig vorgehen. Gleich fallen mir die Leute von der Stadt in den Arm und sagen, die Uhr gehe vor. Lasse ich sie wieder langsamer gehen, um ihnen nachzugeben, so fangen die andern wieder mit ihren Klagen an. So kommt es, daß ich nicht weiß wo ein und aus und daß mir der Kopf brummt wie eine Glocke, wenn der Hammer des Uhrwerkes auf sie niedersaust."

Um ihn zu trösten, sprach der Obere: „Ich will Euch einen guten Rat geben, der alle Teile zufriedenstellt. Beklagt man sich, daß die Uhr zu schnell geht, so sagt: Laßt mich nur machen! Ich will ihren Gang schon verlangsamen." „Dann kommen aber die andern mit ihren Klagen," erwiderte der gute Mann. „Sagt ihnen einfach," versetzte der Obere: „Kinder, laßt mich nur machen! Ich will schon sorgen, daß sie rascher gehe. Inzwischen laßt die Uhr ruhig ihren alten Gang gehen. Nur müßt Ihr den Leuten gute und freundliche Worte geben, und alle werden zufrieden sein und Euch in Ruhe lassen."

„Sehen Sie", fuhr der Heilige fort, „so werden auch Sie die verschiedensten Urteile zu hören bekommen. Wollten Sie auf alles achtgeben und sich über alles aufhalten, was man über Sie sagt, würden Sie nie fertig werden." „Was soll ich also tun?" „Geben Sie jedermann gute und freundliche Worte! Im übrigen gehen Sie ihren Weg geradeaus, so wie es die Vernunft rät. Lassen Sie sich durch die sich meist widersprechenden Meinungen anderer nicht irremachen. Schauen Sie auf Gott und überlassen Sie sich ganz der Führung seiner Gnade. Uns kann es ganz gleichgültig sein, was die Leute von uns sagen, da wir ja nicht darauf aus sind, ihnen zu gefallen. Gott ist unser Richter. Er schaut auf den Grund unseres Herzens und kennt alles, auch was im tiefsten Dunkel verborgen liegt"[1].

[1] Nach J. P. Camus, L'esprit de s. François de Sales… II, 6. Bd. I (Lyon 1818) 68 f.

Obviam.

Was ist das Leben? —
Ein Entgegengehn.
Ein sehnend Heimwärtszieh'n aus fremden Landen.
Ein tastend Suchen in der Dunkelheit
Zum lichten Vaterhaus der Fernverbannten.

Benedicta v. Spiegel (Eichstätt).

Bücherschau

Reiser, Beat, O. S. B. Professor der Philosophie am Lyzeum der Stiftsschule in Einsiedeln. **Formalphilosophie oder Logik,** die Wissenschaft und Kunst des richtigen Denkens. gr. 8° (X u. 492 S.) Einsiedeln 1920, Benziger. M. 68.—; geb. M. 75.—

In der Formalphilosophie oder Logik liegt der erste Band des Werkes vor, dem der Verfasser den Titel gibt: „System der Philosophie. Ein Lehr- und Lernbuch für Selbststudium und Schule." Der zweite Band wird die Realphilosophie oder Pragmatik, der dritte und letzte die Moralphilosophie oder Ethik umfassen.

V. hat sich das Ziel gesteckt, „das philosophische System der thomistischen Schule zu entwickeln." „Es soll eine rein thomistische Philosophie sein." Damit tritt der V. in bewußten Gegensatz zu „vielen Erscheinungen der letzten Jahrzehnte, deren Verfasser Philosophie auf aristotelischer, thomistischer, scholastischer Grundlage zu lehren vorgeben, aber gerade in der Lösung entscheidender Fragen von den Bahnen des Aquinaten und seiner Schule abweichen."

V. will sodann das System der thomistischen Philosophie darlegen. Nicht eine zusammenhangslose Nebeneinanderstellung von thomistischen Lehrsätzen sollen wir da finden, sondern es soll „gerade der Zusammenhang aller wesentlichen Lehrsätze, ihr Aus- und Ineinander geboten werden." Wahrlich, ein großes Unternehmen: alle wesentlichen Lehrsätze, und sie alle in ihrem inneren Zusammenhang. So wird jeder, der das Werk gründlich studiert, eine einheitliche, das ganze Gebiet des Seienden umfassende und einheitlich erklärende Weltanschauung sich aneignen können. Und das tut unserer Zeit so not. Was der Monismus in all seinen Formen und Abarten erstrebt und nie erreichen wird, eine folgerichtige, lückenlose Welterklärung, das bietet nach meiner Überzeugung allein die echte rein-thomistische Philosophie und Theologie. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Verfasser die analytische Methode befolgt. Er will alles entwickeln. Keine Begriffsbestimmung, keine Zerlegung, kein Beweis, „ohne daß klar gemacht wird, wie man zu allem kommt und warum ein jegliches gerade so und nicht anders sein muß." Auch hierin ein wesentlicher Unterschied und ein beachtenswerter Fortschritt gegenüber andern scholastischen Lehrbüchern, die fast ausnahmslos synthetisch vorgehen. Gerade die glückliche Methode, die ausführliche, klare Ableitung und Entwicklung der Begriffsbestimmungen, Zerlegungen und Beweise, ist's, die dem Jünger der scholastischen Philosophie zumeist abgeht und es ihm sehr schwierig macht, zum ganzen Verständnis und zu einer wirklichen Überzeugung von der Wahrheit der scholastischen Welterklärung sich durchzuarbeiten. Da hat P. Reiser einen guten Blick für die Bedürfnisse der studierenden Jugend gezeigt und ein hervorragendes Werk zu stande gebracht, das die übrigen scholastischen Lehrbücher der Philosophie ergänzt und an Wert und Gehalt weit überholt.

Noch ein Wort zur Frage, wem das Buch dienen soll? Für die Schule ist das Buch entschieden zu weit angelegt. Der ganze Stoff kann in der Schule nicht behandelt werden. V. selbst gibt verschiedene Winke, wie die Schule in die Anlage und den wesentlichen Inhalt des Buches einführen kann. Zur Erleichterung dieser Einführung hat P. R. 170 Wiederholungsfragen eingefügt, in denen der Stoff berücksichtigt ist, welcher in der Schule durchgenommen werden kann. In erster Linie aber dient das Werk dem S e l b s t s t u d i u m und zwar ist es für jene geschrieben, die die Jahre des offiziellen Philosophiestudiums hinter sich haben und im Berufsstudium, in der Wirklichkeit des praktischen Lebens, das einst Gehörte und Gelernte vervollständigen, auffrischen und vertiefen wollen. Ein solches Lehrbuch der Philosophie fehlte uns bisher.

Was das Werk noch ganz besonders wertvoll macht, ist der Umstand, daß es

deutsch, ganz deutsch geschrieben ist mit einer durchgreifenden Übertragung aller philosophischen Kunstausdrücke in ein reines Deutsch. Neben den deutschen Ausdrücken werden aus erzieherischen Gründen die Fremdwörter gebraucht. S. 476/81 ist ein eigenes Verzeichnis der philosophischen Kunstausdrücke lateinisch-deutsch und deutsch-lateinisch beigefügt. Die Verdeutschung der philosophischen Fachausdrücke und die Schaffung einer brauchbaren deutschen philosophischen Sprache wird von allen aufrichtig begrüßt werden, die den Mangel an Einheitlichkeit in der deutschen philosophischen Sprache kennen.

Endlich ein Wort zum Inhalt der Formalphilosophie. Auf die Einleitung in die Philosophie (S. 1/18) und in die Logik (S. 20/34) folgt der erste Teil der Logik, die Elementarlehre (S. 38/397), sodann der zweite Teil der Logik oder die Wissenschaftslehre (S. 397/468). Der zweite Teil umschließt die drei Abschnitte: Das Finden (Heuristik), der Aufbau (Systematik), das Ganze des Wissenschafts- und Bildungsbetriebes (Enzyklopädik), ersterer die Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluß. Die Erklärungen sind ausführlich, die Beispiele zahlreich, und zwar Beispiele aus dem Bereich der verschiedensten Wissenschaften, wie sie dem modernen Studenten naheliegen und wohl vertraut sind. Im Laufe der Formalphilosophie kommen alle wesentlichen Probleme der Logik zur Sprache. Vielfach werden Fragen behandelt, die in den gewohnten, selbst ausführlicheren Lehrbüchern der Logik überhaupt nicht berücksichtigt werden. Auf die moderne, nicht-scholastische Philosophie wird immer wieder eingegangen und der Wert der scholastisch-thomistischen Philosophie gegenüber den neueren Lehren stets betont. So hat die Formalphilosophie P. Reisers auch dem Inhalt nach einem großen Vorsprung vor den weitaus meisten Logikbüchern unserer Zeit.

Das Werk des gelehrten Einsiedler Benediktiners verdient uneingeschränktes Lob. Gründlichkeit und Sicherheit, Klarheit in der Darstellung und Entwicklung, Einheit im Aufbau, volle Beherrschung der scholastischen und modernen Philosophie zeichnen das Buch vorteilhaft aus. Man fühlt, es ist die reife Frucht einer langjährigen Lehrtätigkeit und reicher schulmännischer Erfahrung. Für Einzelheiten verweisen wir auf eine mehr fachmännische Besprechung im Jahrbuch der Philosophie der Görresgesellschaft. Wir wünschen dem Verfasser aufrichtig Glück zu dem Unternehmen. Mögen die zwei noch ausstehenden Bände bald folgen und den vielen suchenden und ringenden Geistern die im wahren und unverfälschten Thomismus enthaltenen Schätze an Licht, Wahrheit und Klarheit eröffnen!

P. Benedikt Baur (Beuron).

Wilmers, W., S.J. Kurzgefaßtes Handbuch der Kath. Religion. 5. Aufl. neu hrsg. v. J. Hontheim S. J. gr. 8° (IV u. 634 S.) Regensburg 1919, Pustet. M. 7.—; geb. M. 10.—

Es ist ein gutes Zeichen nicht nur für die gediegene Arbeit des Verfassers, sondern auch für das ernste Streben unserer Zeit, daß dieses religiöse Handbuch, das eigentlich nichts anderes ist, als ein großer ausführlicher Katechismus nun schon seine 5. Auflage erlebt. Es ist dies umso höher einzuschätzen, als gerade in letzter Zeit mehrere Bücher ähnlichen Inhalts erschienen sind wie die verschiedenen Büchlein von J. Klug („Katechismusgedanken" und „Der katholische Glaubensinhalt"), V. Cathrein („Die katholische Weltanschauung"), Lesêtre-Schäfer („Der katholische Glaube"), P. Lippert („Credo"), ganz abgesehen von eigentlichen Lehrbüchern. Steht Wilmers Buch den genannten Werken in stilistischer Beziehung stark nach, so dürfte es sie, was Ausführlichkeit und Gründlichkeit anlangt, sämtlich übertreffen. Mit Recht konnte der schon 1899 verstorbene Verfasser dieses Buch als sein Hauptwerk ansehen und es mit besonderer Befriedigung betrachten. „Denn es ist die reife Frucht seines theologischen Denkens und unermüdlichen Schaffens, so recht ein Buch, wie man es nur nach langer, erfolgreicher Tätigkeit schreiben kann. Es enthält (Sperrungen von uns) auf verhältnismäßig engem Raum die ganze katholische Dogmatik (Glaubenslehre in engerem Sinn, samt Apologetik und Sittenlehre.) In der

Begriffsbestimmung knapp und scharf, in der Beweisführung kurz und schlagend, im Aufbau einfach und übersichtlich, in der Lösung schwieriger Probleme genau orientierend und immer befriedigend, ist es jenen mittelalterlichen Summae Theologicae nicht unähnlich, die wir heute noch bewundern und niemals entbehren möchten. Bezweckt es zunächst, „dem Laien, dessen zukünftiger oder gegenwärtiger Beruf eine etwas umfassendere Kenntnis der katholischen Religion erfordert, ein Handbuch zu bieten, in welchem dieselbe kurz und gründlich, doch ohne theologische Gelehrsamkeit behandelt wurde," so wird doch auch der theologisch Gebildete, der Seelsorger und der Religionslehrer, der jedes einzelne Wort zu werten weiß, es gar bald liebgewinnen." (Vorrede zur 4. Aufl.)

Es ist ein wahrhaft goldenes Buch, das in einer glaubensfeindlichen oder doch vielfach glaubenslosen Zeit wie der unsrigen dem gebildeten Laien nur empfohlen werden kann. Was der Katechismus für das Kind, der Goffine für das gewöhnliche Volk, das ist solch ein Handbuch für den Gebildeten.

„Freude am heiligen Glauben, inniger Dank für dieses herrliche Gut würde," wie Bischof v. Keppler einmal bemerkt, tatsächlich „ganze Wolken einfältiger Zweifel zerstieben..." Unsere Glaubenskenntnis in jeder Weise zu fördern, sollten wir deshalb stets bemüht sein.

Zum Schlusse nur zwei kleine Richtigstellungen. S. 160 sollte es heißen statt „am Schluß des vorigen", „am Schluß des achtzehnten Jahrhunderts". S. 170 wird jene Bibelübersetzung authentisch genannt, die mit dem Urtext übereinstimmt. Diese Begriffsbestimmung dürfte heute kaum noch jemand halten. Authentisch ist eine Übersetzung wenn sie amtlich als rechts- und beweiskräftig anerkannt ist; die Übereinstimmung mit dem Urtexte kommt erst in zweiter Linie in Betracht (vgl. Bibl. Studien XVIII, 1/3 S. 21 ff). Wo von der Verpflichtung zum Empfange der heiligen Kommunion die Rede ist, sollte es nach Erlaß des Dekretes über die Kinderkommunion S. 436 besser heißen: „Jeder, der zum genügenden Verständnis gelangt ist" statt „Jeder Erwachsene".

Jansen, J., O. M. I. Ordensrecht. Kurze Zusammenstellung der kirchenrechtl. Bestimmungen f. d. Orden u. relig. Kongregationen auf Grund des neuen kirchl. Gesetzbuches. 2. umgearb. Aufl. 8° (XVIII u. 314 S.) Paderborn 1920, Schöningh M. 9.—

Ein kurzes, klares, handliches Büchlein wird hier den Ordensleuten geboten. Eine fleißige und gründliche Arbeit. Alle einschlägigen Fragen sind in Einzelkapiteln übersichtlich zusammengefaßt und für die gesonderten Gruppen gesondert behandelt. In der Erklärung der Rechtsbestimmungen sucht der Verfasser stets den bewährten Mittelweg einzuhalten und verschiedene inzwischen erlassene römische Entscheidungen haben ihm recht gegeben. Mit der S. 161 geäußerten Ansicht, daß das Verlesen des päpstlichen Dekretes über die häufige Kommunion in den Ordenshäusern auch jetzt noch geboten sei, scheint er jedoch ziemlich allein zu stehen. Das Büchlein ist ein verläßlicher und verständlicher Führer in den vielen, zum Teil ganz neuen Fragen des katholischen Ordensrechtes; es wird seine Durchführung sehr erleichtern.

Wynen, Dr. Artur, Pallotiner, Advokat am Tribunal der römischen Rota. **Die Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht.** [Das Völkerrecht 8. u. 9. Heft.] 8° (XVI u. 120 S.) Freiburg 1920, Herder. M. 8.80.

Der Verfasser sucht mit gründlicher Gelehrsamkeit und doch wieder faßlicher Verständlichkeit zuerst den Begriff der juristischen Person festzulegen. Dann fragt er, ob der Gesamtkirche die juristische Persönlichkeit von Rechts wegen zukomme, und ob sie ihr auch tatsächlich zugestanden werde. Die gleichen Fragen stellt er bezüglich der Souveränität des Apostolischen Stuhles und endlich noch bezüglich der Vermögensfähigkeit souveräner Personen im allgemeinen und des Apostolischen Stuhles im besonderen. — Das Büchlein wird dem Philosophen wie dem Kirchenrechtler und Politiker viel Anregung bieten, zumal in einer Zeit, in der die Bedeutung des heiligen Stuhles wieder so sehr in den Vordergrund tritt.

P. Hugo Seemann (Beuron).

Bergmann, P., Biblisches Leben aus dem Neuen Testament mit Seelenvorgängen, Heilswahrheiten und Willensübungen für den Religionsunterricht. 8° (XVI u. 308 S.) Freiburg 1920, Herder. M. 20.80; geb. M. 26. — 1. Teil: **Vom Täufer bis Nikodemus.** Mit einem Bild und fünf Kärtchen. (VIII u. 136 S.) M. 9.—; geb. M. 11.60. 2. Teil: **Von der Samariterin bis Matthäus Berufung.** Mit einem Textbild und zwei Kärtchen. (VIII u. 172 S.) M. 11.80; geb. M. 14.40.

Die beiden vorliegenden Bändchen, denen noch weitere folgen sollen, sind der Niederschlag langjähriger Erfahrungen, die der Verfasser auf dem Gebiet des katechetischen Unterrichtes gemacht hat. Die psychologische Methode soll auch hier an die Stelle einer zu trockenen und äußerlichen Betrachtung des Lebens Jesu treten. „Dann bleibt die Erklärung nicht stehen bei dem äußeren Tatsachenverlauf, sondern dringt vor in das Innenleben der biblischen Personen, worin Jugend wie Volk meist wenig erfahren ist." Es ist unstreitig ein großes Verdienst des Verfassers, auf die Wichtigkeit einer derartigen Behandlung des Evangelienstoffes nicht nur aufmerksam gemacht, sondern auch die Wege dazu gewiesen zu haben. Der praktische Katechet wird in dem Buch ein gutes Hilfsmittel finden, wenn er auch in Einzelheiten — gerade wegen der psychologischen Methode — seine eigenen Wege gehen wird und muß, um seinen Zweck zu erreichen. Denn überall wo die subjektive Einschätzung der Dinge und Tatsachen eine Rolle spielt, läßt sich allgemein Giltiges nicht aufstellen. Zeit und Ort, Alter und Befähigung der Schüler, die besondere Eigenart des Religionslehrers werden auch der psychologischen Behandlung des Lebens Jesu ihre eigene Färbung geben. Damit soll natürlich der Wert des Werkes nicht geschmälert werden, in dem die moderne Katechetik einen Wegweiser erkennen soll. Die Büchlein würden sich auch sehr gut zum Gebrauch für fromme Laien eignen, die in den Geist des Evangeliums einzudringen wünschen. Es wird sich gewiß lohnen, wenn der gewiegte Pädagoge und Schulmann auch noch das weitere Leben Jesu und die Leidensgeschichte in der ihm eigenen, zu Herzen gehenden und doch wissenschaftlich gediegenen Weise behandeln wollte.

P. Wolfgang Czernin (Beuron).

Dunin-Borkowski, St., S. J. Reifendes Leben. Ein Buch der Selbstzucht f. d. Jugend. 8° (362 S.) Berlin 1920, Dümmler. Geb. M. 9.—

Stanislaus von Dunin-Borkowski hat schon längst einen Namen als ebenso gelehrter wie feinsinniger Denker und Forscher. Einsicht und Umsicht, Weitblick und Tiefe, Sachkenntnis und Sachverständnis kennzeichnen seine Arbeiten, gleichviel ob er sich den schwierigen Fragen des Urchristentums, den oft noch so unsicheren Gedankengängen der vergleichenden Religionswissenschaft, den Problemen der Philosophiegeschichte oder brennenden Gegenwartsfragen zuwendet. Besonders in eindringenden Studien über die gährende Zeit des entstehenden Christentums — u. a. in der Zeitschrift für kath. Theologie, 27—29, (1903 ff.) 35 (1911) — und in einem äußerst gründlichen Werke über den philosophischen Werdegang des jungen Spinoza bekundet er einen feinen Sinn für die Anfänge und die Entwicklung geistigen Lebens und Strebens. Daneben legen seine zahlreichen Aufsätze, besonders in den Stimmen der Zeit (bezw. v. M. Laach) Zeugnis ab für seine Vertrautheit mit den mannigfaltigen philosophischen, kulturellen, sittlichen und relig. Fragen unserer vielbewegten Gegenwart. Man nimmt daher aus seiner Hand auch ein Buch, das unserer bildungsbeflissenen Jugend Anregung und freundschaftlichen Rat zur Selbsterziehung geben will, mit gespannter Erwartung entgegen.

Man wird nicht enttäuscht. Bei Abfassung dieses Buches hat D. B. aus der Fülle geschöpft. Im Vorwort sagt er, daß darin das Leben eines mehr als zwanzigjährigen vertrauten Umgangs mit der Jugend schlage. Es ist wirklich eine Gabe aus dem Leben und für das Leben. Was in den gelehrten Arbeiten des Verfassers schon so stark hervortritt: der Sinn für die feineren Vorgänge und Gesetze, das kommt hier zur vollen Geltung. Eine ausgesprochene Gabe für die Wahrnehmung der Abtönungen und Spiel-

arten im Seelischen und deren Äußerungen verrät sich immer wieder. Die vielen trefflichen Beobachtungen gliedern sich in dem klaren, methodischen Geiste des philosophischen Verfassers zu abgerundeten Bildern und Darstellungen, ohne daß dadurch die Lebensnähe und Lebenswärme verloren gingen. Zu Recht steht im Vorwort die Versicherung: „Weltfremd und stubengelehrt ist nichts in diesem Buche. Es wird nur die Wirklichkeit darin gezeichnet."

Es ist ein inhaltsreiches Buch, und auch die Formen, in die der Inhalt gekleidet ist, sind mannigfaltig. Der erste Teil bietet Sittenbilder. Der Tapfere, der Bildsame, der Aufrichtige, die Innerlichkeit und die Zucht der Sinne werden besprochen. Wir möchten hier besonders auf die beiden letzten Abschnitte hinweisen. Im einen spricht D. B. einer frischen, liebenswürdig aufrichtigen Frömmigkeit das Wort, so klar, warm und maßvoll, daß dadurch gewiß in manchem Jungen echte Religiosität geweckt werden wird. Im anderen Abschnitte weiß er ernst vor sinnlicher Ungebundenheit zu warnen und für die Reinheit des Herzens zu begeistern; mit feinem Verständnisse weist er auf die viel zu wenig beachtete Wahrheit hin, daß im Kampfe um die Lauterkeit des Herzens eine tiefe Ehrfurcht vor dem menschlichen Leibe als dem herrlichen Kunstwerke Gottes oft sicherer wirkt als nervöse Flucht und ungesunde Ängstlichkeit. Der zweite Teil schildert Erlebnisse. Lebensvolle und lebenswahre Seiten erzählen uns von den oft geheimen Nöten und Sorgen unverstandener Jungen, von Kameradschaft und gegenseitiger Erziehung der Heranwachsenden bei Spiel und Arbeit, von dem Ringen um religiöse Festigung und Klärung und dem hohen Werte geordneter Aussprache der jungen Denker unter der sicheren Leitung eines erfahrungs- und wissensreichen Seelsorgers; auch von den verborgenen Erlebnissen, den Herzensgeheimnissen der erwachenden Männlichkeit wird uns erzählt, desgleichen von der Jugend- und Schulbewegung unserer gährenden Zeit. Der dritte Teil bringt Grundsätze und Übungen. Der Abschnitt über Geistesbildung sagt Treffliches über Wesen, Sinn und Inhalt echter Bildung und gibt sehr beachtenswerte Winke in manchen Einzelheiten. Die Willensschulung wird an der Hand anschaulicher Beispiele behandelt, wobei die Ergebnisse der neuesten Willensforschung geschickt verwertet werden. Auch die Seiten über Anstand und Körperpflege geben manche feine Anregung, und zwar nicht nur zur tieferen, sittlichen Auffassung der äußeren Notwendigkeiten und Gebräuche. Den Schluß bildet ein Abschnitt über Ziele. Zunächst ein prächtiges Charakterbild Jesu, für das echte Jugend sich begeistern muß; dann weise, kluge Erwägungen und Ratschläge über Beruf, Berufsarbeit und Berufswahl unter Berücksichtigung der besonderen Schwierigkeiten unserer heutigen Zeit; endlich unter der Aufschrift „Reifendes Leben" eine stilvolle Herausarbeitung des Wesens, der Bedeutung und der Aufgabe der Jugend im Ganzen des menschlichen Lebens.

Recht von Herzen wünschen wir dieses gehaltreiche Buch, in die Hände vieler Jünglinge in den Oberklassen unserer höheren Schulen. Es kann in diesen Kreisen, aber auch noch bei erwachsenen Menschen, großen Nutzen stiften. Gerade für junge Leute hat es einen wichtigen Vorzug: es ist nicht in aufdringlichem Predigtton geschrieben. Gewiß, das Religiöse taucht darin immer wieder auf. Aber die religiösen Erwägungen wachsen jedesmal aus der Betrachtung des besonderen, allgemein-menschlichen oder eigentümlich-jugendlichen Gegenstandes hervor und werden nie aus diesem Zusammenhange herausgerissen. Das Buch sucht vielmehr immer erst die seelischen Voraussetzungen des Religiösen aufzudecken oder zu schaffen, ehe es dieses selbst einführt: das ist hohe Weisheit. Und die Frömmigkeit, die nach solcher Vorbereitung empfohlen wird, ist durch und durch gesund, weit, edel, freudig und wahrhaft jugendlich; die Zerrbilder, die dem Ansehen echter Frömmigkeit bei der Jugend so sehr schaden, werden ohne Härte, aber entschieden abgelehnt.

Das Buch sagt nicht nur der Jugend, wie sie sich selbst erziehen und in edle Zucht nehmen soll, es gibt auch den Er-

wachsenen zahlreiche Winke für die Mitarbeit an wahrer Jugendbildung: teils durch verständnisweckendes Aufdecken von jugendlichen Bedürfnissen und Nöten sowie von Anknüpfungspunkten in der Seele der Jungen, teils durch Schilderung der Wege, auf denen der bedrängte Geist und das verwirrte oder stürmische Herz geklärt und beruhigt werden können. Wenn Eltern, Lehrer, Geistliche, besonders auch Religionslehrer in der Erziehung der reiferen Jugend auf schwierige Fragen stoßen, werden sie hier manchen guten Rat empfangen. Ich möchte z. B. vorschlagen, daß Vater und Mutter studierender Jünglinge manchmal miteinander darin lesen, und das Gelesene mit Rücksicht auf ihre Erziehungssorgen besprechen und verarbeiten; das könnte wahren Segen stiften. Ich glaube auch, daß das Buch da und dort zum einigenden Bande zwischen Eltern und Sohn oder Lehrer und Schüler werden könnte, wenn es zum Anlasse liebevoller, anregender Besprechung unter ihnen würde.

So empfehle ich denn das schöne Buch, das bereits in zweiter Auflage erschienen ist, aufs wärmste — schon aus Dank für die reiche Anregung, die ich selbst daraus gewonnen habe. Liebe zur Jugend, erzieherische und seelsorgliche Erfahrung, seelenkundliches Feingefühl, philosophische Klarheit und Weite, Vertrautheit mit allen großen Zeit- und Kulturfragen: dies alles wirkt hier zusammen, verleiht dem Ganzen einen mehr als gewöhnlichen Wert, und sichert dem Buche bleibende Bedeutung.

Eberle, Hartmann, O.S.B. Im Klostergarten. Friedliche Religionsgespräche. [Bücher für Seelenkultur] 12° (VIII u. 100 S.) Freiburg 1920, Herder. M. 3.80; geb. M. 5.—

Dies Büchlein bringt, was der Titel verspricht: friedliche Gespräche im Klostergarten in Form einer freien Wiedergabe von Gesprächen über den katholischen Glauben und das katholische Leben, die der Verfasser mit einem protestantischen Pastor geführt hat. Die Gedanken sind schlicht, die Form ist gefällig, der Ton freundlich und liebevoll, oft herzlich. Wahrheitsliebende Andersgläubige können sich beim Lesen dieser Gespräche von manchem tiefsitzenden Vorurteile heilen lassen. Katholiken, auch Priester, mag das Büchlein anregen zu friedlich-freundlicher Aufklärungsarbeit bei solchen, die für Belehrung zugänglich sind. — Zu S. 67 sei bemerkt, daß das Gebot der jährlichen Beichte im Sinne unbedingter Pflicht gerade auch nach dem Wortlaute der Can. 901, 902 und 906 nur auf schwere Sünden gedeutet werden kann; vergleiche zu diesem Punkt etwa Diekamp, Katholische Dogmatik III² (Münster 1920) 275.

P. Daniel Feuling (Beuron).

Die kleinen Tugenden. Geistl. Blumensträußchen, gepflückt im Garten des hl. Franz v. Sales. (XII u. 93 S.) Abtei Münsterschwarzach 1920, Selbstverlag. M. 2.50.

Wer jemals den unbeschreiblichen Liebreiz der Frömmigkeit eines hl. Franz von Sales innerlich empfand, wird alle Versuche begrüßen, den Geist der Philothea und des Theotimus zumal in der heutigen gottsuchenden Welt neu zu beleben und auszubreiten. So bescheiden das Büchlein auftritt, so ist es doch — oder gerade deshalb — trefflich geeignet, uns in das innerste Geheimnis der salesianischen Frömmigkeit einzuführen. „Kleine Tugenden“! Schon der Ausdruck allein läßt die unwiderstehlich anziehende Gestalt des großen Kirchenlehrers in seiner milden, sich selbst bescheidenden Eigenart vor uns aufleuchten. Die Stellen aus den Schriften des Heiligen, die hier geboten werden, sind so geschickt ausgewählt und sprachlich wiedergegeben und mit soviel innerem Feingefühl zu sechs übersichtlichen Kapiteln zusammengestellt, daß wir beim ungenannten Verfasser eine langjährige, vertraute Beschäftigung mit den Werken, ja eine Art innerer Wahlverwandtschaft mit dem Frömmigkeitsgeist des liebenswürdigen Heiligen voraussetzen müssen. Stellen, die gelegentlich und ungezwungen aus der Benediktinerregel angezogen werden, zeigen in überraschender Weise, wie innig die Auffassungen der beiden, zeitlich soweit voneinander getrennten Heiligen über das vollkommene Leben sich berühren. Viel, aber sehr dankenswerte und wissen-

schaftlich zum Teil wertvolle Arbeit steckt in den verhältnismäßig umfangreichen Anmerkungen und Erläuterungen, die für die einzelnen Kapitel am Schluß des Büchleins beigegeben sind.

Ob es Anmaßung ist, wenn ich den Schleier vom Ungenanntsein des Verfassers hebe? Ich glaube nicht. Es ist der frühere langjährige Spiritual der Missionsbenediktinerinnnen von Tutzing und derzeitige Novizenmeister der neuerstehenden Abtei Münsterschwarzach P. Hildebrand Allmendinger O. S. B.

Möge das Büchlein die Herzen vieler mit dem lieblichen Duft salesianischer Frömmigkeit erfrischen und manche freigebige Hand zu einer milden Gabe öffnen für den Bau einer neuen Abteikirche an der altehrwürdigen Benediktiner-Kulturstätte Münsterschwarzach, wie der Verfasser laut Vorwort beides beabsichtigt.

P. Aloys Mager (Beuron).

Roloff, Prof. Ernst, In zwei Welten. Aus den Erinnerungen und Wanderungen eines deutschen Schulmannes. 8° (313 S.) Berlin 1920, Dümmler. Kart. M. 22.—; geb. M. 28.—

Da werden Neugierige gereizt, in die protestantische und katholische, in die deutsche und ausländische Welt prüfende Blicke schweifen zu lassen. In angenehmer, sprachgewandter Unterhaltung empfiehlt sich Wissensbereicherung. Stellt jeder Mensch eine eigene „Kleinwelt" dar, so erscheint hier eine anregende durch Mannigfaltigkeit der Lebensschicksale, Wechsel der Schauplätze, wissenschaftliche und künstlerische Bedeutung des Verfassers, das Auftauchen bedeutender Menschen auf der Weltbühne. Den anmutigen Kinder- und Schülerjahren, der theologisch-philologischen Studienzeit folgen Hauslehrer-Erinnerungen aus der Berliner Hofgesellschaft. Der Staatsdienst wurde durch Aufenthalt in Ägypten und Palästina verschönert, in Rom vollzog sich die Rückkehr zur katholischen Kirche. Nach Leitung eines Gymnasiums in Irland gab es neuen Aufenthalt in Italien. Über Münster i. W. wurde die schriftstellerisch hochbedeutsame Festsetzung zu Freiburg i. B. erreicht. Hervorragend war die Mitarbeit an Herders Konversations-Lexikon. Was sagen erst die Worte: Roloffs „Lexikon der Pädagogik"! Auf des Verfassers „Ägypten" und wichtige handschriftliche Fertigstellungen muß auch hingewiesen werden. Gehaltvoll sind desgleichen die Schlußkapitel: „Der literarische Handweiser und anderes", „Nachlese und Ausklang". Das Buch klingt aus in der Dankesfreude, daß die großen Fragen, die Welten und Ewigkeiten erfüllen, Roloff zum Salze des Lebens geworden seien.

Wie gut das Werk mit Belehrung, Würze oder Prickelei durchsetzt ist, ersieht man schon aus einigen Proben: Bismarck und der Kaiser, Fr. W. Foerster, Herdengeist, der Rembrandtdeutsche, der katholische Studentenverband Unitas.

P. Remaklus Förster (Beuron).

Steven, Maria, O. S. B. Gott und die Wahrheit. Lebensbild der Konvertitin und Benediktiner-Oblatin Agnes Freifrau von Herman geb. Retberg-Wettbergen. Mit Bildnis. 12° (XII u. 132 S.) Freiburg 1920, Herder. Geb. M. 5.—

Man würde unserer Zeit unrecht tun, wenn man sie im allgemeinen als religiös indifferent bezeichnen wollte; im selben Maß, in welchem der wissenschaftlich vertretene Materialismus an Boden verlor, mehrte sich die Zahl derer, welche nach Religion suchten; freilich sind es sehr oft verschwommene Vorstellungen, unbestimmte Gefühle und Stimmungen, die eine übergroße Angst, an klar umschriebene Wahrheiten gebunden zu sein, nicht überwinden können; neben Faust und Zarathustra war bekanntlich das Neue Testament eines der gelesensten Bücher im Weltkrieg; immerhin aber ringt sich auch eine große Anzahl von Menschen durch zu einem entscheidenden Schritt, verläßt die bisherigen Ansichten und schließt sich einer bestimmten religiösen Weltanschauung an, was dann je nach dem Standpunkt die einen als Abfall bezeichnen, die anderen als Konversion.

Es wird für die Beurteilung von Religionswechsel wohl stets zu Recht bestehen, was unser tief innerlicher, wenn auch viel verkannter P. Odilo Rottmanner († 11. Sept. 1907) in seinen Predigten und

Ansprachen (I² 356) niedergelegt hat: „Vielfach hält man es für eine selbstverständliche Pflicht, jenem Bekenntnis unverbrüchlich treu zu bleiben, in welches uns Geburt oder Erziehung ohne unser Verdienst oder ohne unsere Schuld nun einmal eingeführt hat. Und doch ist diese Forderung unverständlich für alle, die mit dem Wesen der menschlichen Freiheit und der christlichen Wahrheit vertraut sind. Wir müssen vielmehr sagen: Im Leben eines jeden denkenden Christen muß einmal ein Wendepunkt eintreten, von dem aus sich sein Verhältnis zur ewigen Wahrheit neugestaltet; jeder zur geistigen Mündigkeit und Selbständigkeit Gereifte muß sich einmal über sein religiöses Bekenntnis gründlich Rechenschaft geben und sich die Frage vorlegen und beantworten, ob das Bekenntnis, dem er bisher angehörte, solche Bürgschaft der Wahrheit in sich trägt, daß die persönliche Freiheit einen ewigen unwandelbaren Bund damit zu schließen vermag." Wer nun aus solchen Erwägungen heraus und in Auswirkung derselben katholisch geworden ist, wird Anspruch darauf haben, von allen ernsten Menschen ernst genommen zu werden und gehört nie und nimmer zu denjenigen Konvertiten, deren zweifelhafte Beweggründe eine größere Sorge für den Seelsorger sind, als der ehrliche Irrtum; er wird sich aber auch hüten vor jenen Konvertitenfehlern, die in ihrer abstoßenden Wirkung eine Gefahr sind für wahre Frömmigkeit: vor dem harten übereilten Urteil und vor der übereifrigen Einmischung in Angelegenheiten, die ruhig der zuständigen kirchlichen Autorität überlassen werden sollen und können.

Wirklich wohltuend wirkt das Büchlein, welches uns zu diesen Zeilen veranlaßt, das Lebensbild der Konvertitin Agnes Freifrau v. Herman geb. v. Retberg-Wettbergen, einer ganz inneren Seele, welche sich in rastloser Innenarbeit zu katholischem Glauben und Glaubensleben durchgekämpft hat und ein Muster geworden ist der passiven Tugenden, für welche unsere Zeit so herzlich wenig Verständnis hat. Baronin Herman war und bleibt eine liebenswürdige, Liebe spendende Persönlichkeit, die im Geist des Evangeliums die Liebe als Gradmesser und Wertmaßstab des Glaubens erkannte und übte, von der Abt Laurentius Zeller von Seckau im Vorwort berichten kann, daß Kardinal Lorenzelli, der einstmalige Münchner Nuntius wenige Frauen kennen gelernt habe, „die es wie Baronin Herman verstanden, tiefe Frömmigkeit mit der anmutigen Freude des geselligen Verkehrs zu verbinden."

Ich kann und will keine Stichproben aus dem Büchlein geben, die das Lesen desselben entbehrlich machen, im Gegenteil möchte ich wünschen, daß recht viele Menschen in Welt und Kloster diese zahlreichen Anregungen auf sich wirken lassen, die für Erziehung, Seelenführung, gesellschaftlichen Verkehr u. a. gleich fruchtbar sein können. Es ist von ganz besonderem Interesse zu sehen, wie das Wirken der Gnade hier anknüpft an natürliche Veranlagung und Gewöhnung zu Wahrheit und Selbstzucht und die Blüte der Kreuzesliebe zeitigt, die deshalb nicht weniger wertvoll ist, weil moderne Frömmigkeit sie so gerne übersieht. Es ist dem Seelsorger der verewigten Königin Maria Theresia von Bayern, die es in der Kreuzesschule selber zu einer beachtenswerten Höhe gebracht hat, eine Genugtuung, hier zu betonen, daß diese mit seltener Menschenkenntnis begabte Fürstin den inneren Wert der am Münchner Hof gut bekannten Baronin jederzeit klar erkannt hat. Es kann nicht überraschen, daß diese Seele für die gefundene Wahrheit die äußere Form gesucht hat als Oblatin des Ordens vom hl. Benedikt, von welchem ein interessantes Buch der letzten Zeit schreibt: „im Lichte gereifter Erkenntnis und klarer Einsicht, ist mir das Leben im Schatten Eurer heiligen Regel der reinste Begriff eines in sich gesicherten und weltüberlegenen Seins. Und suche ich eine geschichtliche Erscheinung, in der das religiöse Phänomen im geläuterten Eigenleben, im schönsten Gleichmaß der Kräfte, in klarster Scheidung von den anderen Provinzen geistigen Seins Form geworden ist, so wüßte ich keine größere und lebensvollere als die bewußte Kultur Eueres Werkes." (Hefele H., Das Gesetz der Form. S. 58).

P. Rupert Jud (München).

Wolpert, Leo, Die einzige Seele. Sonntagslesungen. 8° (VIII u. 202 S.) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 7.20; geb. M. 9.50.

In der Unrast unserer Tage sehnen sich nicht wenige nach einer erhebenden Stunde in stiller Sammlung und Zurückgezogenheit. Und es ist ein gutes Zeichen wenn der Mensch noch so viel Kraft aufbringt, um trotz aller Nöte und Bedrängnisse, Überraschungen und Aufregungen des öffentlichen Lebens Einkehr zu halten bei sich selbst, sich innerlich zu erneuern im Geiste Gottes, damit er auf dem herben Gang durchs Leben wieder rüstig und stark voranschreite. Erhebende Augenblicke sind es denn auch, die Leo Wolpert in seinen Lesungen uns bietet. Er hilft uns den Sonntag wirklich zu einem Sonntag gestalten, zu einem Tag für Geist und Gemüt, — für unsere einzige Seele. In buntem Wechsel, so wie es eben die Evangelien des Kirchenjahres mitsichbringen, legt uns der V. Grundgedanken unserer hl. Religion nahe, ins Herz hinein; denn der Weihe seiner schönen Sprache wird man sich kaum entziehen können. Viel Kraft gewinnen seine Darlegungen durch kernige Aussprüche hervorragender Geistesmänner und treffende, oft erschütternde Züge aus der Erfahrung und Geschichte.

P. Laurentius Rupp (Beuron).

Mayer, Ferd., Rektor a. D. **Geschichte des vormaligen Reichsstiftes und Gotteshauses Heggbach in Schwaben.** [Die Nonnen zu St. Georg im Hag.] gr. 8° (148 S. mit 20 Vollbildern). Ulm 1917, Süddeutsche Verlagsanstalt. M. 18.—

Der Verfasser will nicht eine durchweg kritische, auf umfassendem Quellenstudium fußende Darstellung der Geschicke des Cisterzienserinnenkloster Heggbach bieten. Da seine Hauptquelle, eine ihm handschriftlich zugekommene „kurzgefaßte Chronik ..., zusammengestellt aus größtenteils urkundlichen Quellen von 1134—1846 durch Pfarrer Mittelmann in Baltingen" über die ersten vier Jahrhunderte spärlich fließt, schildert M. die Stiftung des Klosters nach eigener Mutmaßung. Zum Vorteil des Werkes gereicht diese Schilderung und einige sachlich nicht nötigen Beigaben nach unserem Ermessen nicht.

Begründet im 12. Jahrh., wohl 1134 durch zwei adelige Fräulein von Rosenberg und Landenberg, nahm Heggbach eine ehrenvolle Stellung ein unter den Frauenabteien. In den Schweden- und Franzosenkriegen wurde es hart mitgenommen. Es herrschte in Heggbach, das seine Beichtväter aus Salem erhielt, meist und auch noch zur Zeit der Säkularisation gute Zucht und guter Geist; dies zeigt u. a. der Eifer, mit dem die Nonnen das Chorgebet in den Kriegswirren hielten und ihr Zusammenhalten nach der Aufhebung der Abtei. Das Kloster kam 1803 an die Grafen von Plattenberg und Waldbott von Bassenheim, 1875 durch Kauf an den Fürsten Franz von Wolfegg, der es 1884 den Franziskanerinnen von Reute schenkte. Im Jahre 1887 eröffneten diese in Heggbach eine Pfleganstalt für Geisteskranke. Mayers warm geschriebenes, reich ausgestattetes Werk verdient Anerkennung und Empfehlung als anregende, stellenweise lehrreiche Lesung.

Zu berichtigen wäre folgendes: Äbte von Ochsenhausen gab es erst seit 1382; auf S. 44 handelt es sich nicht um Abgaben an die Türken, sondern für den Türkenkrieg; die sittlich-religiöse Verkommenheit zur Reformationszeit (S. 32 ff.) wird — auch im Widerspruch mit S. 36 ff. — zu sehr verallgemeinert. Störende Druckfehler finden sich mehrfach in den fremdsprachigen Belegstellen.

Dor, Fr., Prälat Dr. Fr. X. Lender. Ein Lebensbild. Mit zwölf Abbildungen. 8° (VIII u. 228 S.) Selbstverlag des Verfassers. M. 4.20.

Seinen früheren Lebensbildern: Jakob Linder, Heinrich Bernhard von Andlaw, Franz Joseph Ritter v. Buß und Hofrat Karl Zell fügt Dor in der vorstehenden Biographie eine neue verdienstvolle Arbeit bei, schildert anschaulich die stürmische Jugendzeit, das eifervolle, segensreiche priesterliche Wirken, die Mühen und Sorgen des Gründers und Leiters der aufblühenden Lehranstalt zu Sasbach, die langjährige, erfolgreiche politische Wirksamkeit Lenders und setzt diesem damit ein ehrendes Denkmal.

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Abt Dr. Hugo Springer von Seitenstetten †.

Trauerrede, gehalten bei der Totenfeier am 23. Juni 1920
von P. Blasius Schwammel O. S. B.

Hochwürdigster Herr Prälat von Melk!
Hochwürdige Mitbrüder!
Liebe Christen!

Was wir seit Wochen gefürchtet, was wir in den letzten Tagen unaufhaltsam haben kommen sehen — es hat sich erfüllt. Die Sehnsucht der verklärten Brüder war stärker als unser Gebet. Die Trauerfahnen auf euren Häusern wehen huldigend einem Toten den letzten Gruß: Abt Hugo von Seitenstetten ist nicht mehr!

Mag uns auch der hl. Glaube die tröstliche Gewißheit geben: „Selig, die im Herrn sterben . . .“ unser Herz krampft sich doch in bitterem Weh zusammen, wenn sich die zuckenden Lippen zum gottergebenen „Fiat!“ zwingen. Denn das Herz, das nun stillsteht, hat nur für uns geschlagen, mit jeder seiner Fasern gehörte es uns. Ein reiches, reines Benediktinerleben ist verglommen, das immer im Zeichen stand: „Ut in omnibus glorificetur Deus!“ Der Herrgott soll in allem verherrlicht sein!

Abt Hugo war am 9. Jänner 1873 zu Behamberg geboren. Nachdem er zu Seitenstetten mit glänzendem Erfolg seine Gymnasialstudien absolviert hatte, trat er bei uns als Novize ein. In Rom (Anselmianum) und Innsbruck studierte er Theologie und wurde 1897 in St. Pölten zum Priester geweiht. Zwei Jahre hatte er als Kooperator in Allhartsberg gewirkt, da sandte Abt Dominik den Hochbegabten an die Innsbrucker Hohe Schule, um Mathematik und Physik zu studieren. Mit dem Doktorhut der Philosophie geschmückt, kehrte er heim. Noch hatte er sein viertes Lehrjahr nicht vollendet, da starb sein greiser Abt. Es war offensichtlich der Geist Gottes gewesen, der die verwaisten Brüder leitete, als sie 1908 den jungen bescheidenen P. Hugo zu ihrem Oberhaupt wählten.

Selten hat ein Abt in so schicksalsschweren Zeiten die Mitra getragen wie Abt Hugo. Was sein überragender Geist in nimmermüder Arbeit für Stift und Markt gewirkt, das werden die Kulturhistoriker in ihre Bücher eintragen. Wir wollen heute in unser Erinnern zurückrufen, was sein Herz für uns getan.

Es war uns nicht vergönnt, noch einmal seine lieben, im Tode feierlich verklärten Züge zu sehen. So laßt mich wenigstens das Antlitz seiner Seele — seinen Charakter — in euer Gedächtnis zeichnen.

Der hl. Paschalis sagt einmal so schön: „Gegen Gott soll man das Herz eines Kindes haben; gegen den Nächsten das Herz einer Mutter; gegen sich selbst das Herz eines Richters!“

Das war das Rezept, nach welchem der Entschlafene sein Leben einrichtete.

Das Herz des Kindes hatte er Gott gegenüber. Er hatte sich zum Wappenspruch gewählt: „In te, Domine, confido!“ Auf dich, Herr, vertraue ich, und in kindlichem Vertrauen blickte er immerdar zu seinem lieben Vater auf. Liebe und Ehrerbietung, Gehorsam und Dankbarkeit, das war seine Gesinnung gegen Gott immerdar.

Der frühe Morgen fand ihn schon im Dienste des Allerhöchsten. Winter und Sommer kniete Abt Hugo, zumeist als der erste, um halb sechs im Chor und mit gefalteten Händen hielt er geneigten Hauptes sein Zwiegespräch mit Gott, seine Betrachtung. Nie fehlte der mit Arbeit so Belastete im Chorgebet, es sei denn, ein dringendes Geschäft hätte ihn zurückgehalten. Wie er seine Messe las, das habt Ihr ja, liebe Christen, tagtäglich selber gesehen. Mit rührender Andacht speiste er allmorgendlich mit dem Brote des Lebens die hungernden Seelen. Welche Ehrfurcht

trug er nicht zur Schau, wenn er in feierlicher Prozession den auferstandenen Heiland aus dem Heiligen Grab zum Hochaltar brachte! Wie strahlte ehrerbietige Liebe aus seinen Zügen, wenn er am Fronleichnamstage den Menschensohn in der demütigen Brotsgestalt durch die Gassen des Marktes tragen durfte, daß er alle seine Seitenstettner segne, die getreuen und die irrenden!

Wer seinen Freund liebt, der sorgt ihm für eine würdige Wohnung. Eine der ersten Sorgen des neuen Abtes war es, seinem göttlichen Meister dieses Haus so wohnlich als möglich zu machen. Mit erlesenem Geschmack ließ er die Decke und die Wände ausmalen, alle Altäre restaurieren und die Heiligenfiguren und Ornamente neu vergolden. Der Winterchor innerhalb der Klausur, der während der Exerzitien auch das Allerheiligste beherbergte, war bis dahin ein ungastlicher, weißgetünchter Raum gewesen. Abt Hugo wollte sich um einen würdigeren Audienzsaal für seinen lieben Herrn mühen. Mit großem Kostenaufwand schuf er aus dem unfreundlichen Saal ein trautes, anheimelndes Heiligtum.

Unter altem Gerümpel fanden sich dort drei uralte, wurmstichige Heiligenstatuen. Sie wurden nach des Abtes Angaben restauriert; heute bilden sie einen leuchtenden Schmuck des gleichfalls renovierten Beichtzimmers. Die alten, ausgetretenen Stufen zum Beichtzimmer wurden durch eine prächtige Marmorstiege ersetzt. Den Hochaltar umgab Abt Hugo mit einem Kranz elektrischer Lampen, um die Hochfeste der Kirche mit größerem Glanze feiern zu können. Was nur an Ornaten zu beschaffen war, ließ er ankaufen. Die herrliche Hochburg, die Abt Benedikt Abeltshauser auf dem lieblichen Sonntagberge dem Dreieinigen gebaut, erhielt von seinem frommen Nachfolger ein weithin schimmerndes Festtagskleid.

Wo immer ein Kirchenbau- oder Kirchenverschönerungsverein sich auftat: der Abt zu Seitenstetten zeichnete eine ansehnliche Summe. In Wahrheit, er hätte von sich sagen dürfen: „Dilexi decorem domus tuae": Ich liebte die Pracht Deines Hauses.

Sankt Paschalis verlangt für den Nächsten das Herz einer Mutter.

„Mutter" — ist das nicht der Inbegriff grenzenloser, sich selbst vergessender Liebe? Sie war die zweite edle Linie im Antlitze seiner Seele.

Vor allem natürlich hatten die Brüder Anspruch auf diese Liebe. Für sie war er immer zu sprechen. Immer war seine Sorge darauf gerichtet, jeden ihrer berechtigten Wünsche zu erfüllen. Und heischten einmal höhere Rücksichten oder die Not der Zeit ein unbedingtes Nein, wie schonend, wie bittend kam's über seine Lippen.

Die Aufmerksamkeit gegen seine Brüder ging bis ins kleinste. Nie übersah er einen Namenstag, jedem Stiftsmitglied, selbst dem jüngsten Novizen kam er persönlich gratulieren. Erfuhr er von dem Unwohlsein eines Mitbruders, so war er der erste teilnehmende Besucher, und was das Haus nur zu leisten vermochte, wurde für den Leidenden angeordnet. Und gar wenn die Erkrankung einen ernsten Verlauf zu nehmen drohte! Immer und immer wieder stellte sich dann der Abt mit einem lieben Trostwort ein und erbat sich die Wünsche des Kranken. Und war es soweit gekommen, daß sich die Schatten des Todes auf den armen Dulder herabzusenken begannen, da kniete der Abt inmitten der Brüder um das Sterbelager, den Rosenkranz betend, und von Zeit zu Zeit trat er zu Häupten des müden Ringers, und mit mütterlicher Zärtlichkeit sagte er ihm Worte des Trostes, und immer wieder gab er ihm die Absolution. Wahrhaftig: Abt Hugo war kein Mietling, er war ein guter, getreuer Hirt! —

(Der Prediger berichtet des weiteren von der treuesten Sorge und hochherzigsten Opferbereitschaft gegenüber dem Stiftskonvikt und -gymnasium, sowie der rührenden, wahrhaft mütterlichen Anteilnahme an den Geschicken seiner lieben Seitenstettener. Dann fährt er fort:)

Und St. Paschalis sagt drittens: „Gegen dich selber sollst du eines Richters Herz haben!"

So nachsichtig der in Gott ruhende Abt gegen andere war, so rücksichtslos streng war er gegen sich selber in jeder Hinsicht. Er begnügte sich mit dem aller-

geringsten Ausmaß an Speise und Trank, auch dann noch als ihm Arzt und Freunde dringend rieten, sich einen reichlicheren Tisch zu gönnen. Abt Hugo kannte kein Vergnügen, für ihn gab's nie Ferien, niemals hat er eine Erholungsreise gemacht. Es gehörte sogar zu den Seltenheiten, wenn er einmal in der Erholungsstunde die Gesellschaft seiner Mitbrüder aufsuchte. Sein Lebenselement war die Arbeit und der kategorische Imperativ der Pflicht übertönte alle anderen Stimmen seines Innern.

Und so ist's nicht zu verwundern, daß aus dem Mann der Pflicht ein Opfer der Pflicht geworden ist. Der greise Präses unserer österr. Benediktinerkongregation hatte den Verstorbenen gebeten, als Vertreter der österr. Äbte zu der Generalversammlung der Kongregationspräsides nach Rom zu reisen. Zuvor ließ sich Abt Hugo auf ärztliches Anraten einer Operation unterziehen, die glücklich verlief. Obwohl er sich noch sehr erholungsbedürftig fühlte, entschloß er sich doch zur Abreise. Als er im Begriffe stand, im Stiftshof den Reisewagen zu besteigen, trug eben ein Priester das Allerheiligste zu einer Kranken. Abt Hugo kniete nieder und empfing den Segen. Es war, als hätte der Heiland sich noch persönlich von ihm verabschieden, als hätte er ihm selber den Reisesegen bringen wollen für die große Reise, für die letzte Reise.

Trotz heftiger Schmerzen hatte der Abt noch am 20. Mai den Beratungen in Rom angewohnt. Als aber die Schmerzen unerträglich zu werden begannen, trug man ihn nach San Anselmo, sein Klosterquartier. Es stellte sich die Notwendigkeit einer sofortigen Operation heraus. Alle Kliniken waren überfüllt. Aber Gott ließ ihn überall gute Menschen finden. Die Generaloberin der Franziskannerinnen von Frascati setzte in einer der ersten Kliniken Roms ein Plätzchen durch. Das eben — mitten in der Nacht — vorüberfahrende Privatautomobil des Kriegsministers brachte ihn in die Klinik. Er wolle das schon vor Sr. Exzellenz verantworten, meinte der Chauffeur — Gott lohn' es dem braven Mann.

Das Haupt des Benediktinerordens, der Abt Primas, wich nicht von der Seite des Kranken. Der aber sorgte sich immer noch nur um die Seinen. Mitten in den Schmerzen bat er, man möge heimschreiben, damit sich die Mitbrüder nur nicht beunruhigen.

Der vorgenommenen Operation sollte später die lebensgefährliche zweite folgen: man hatte eine krebsartige Wucherung festgestellt.

Daß ihm in so bangen Stunden in der Fremde die deutsche Heimat nicht ganz fehle, brachte ihm, wie die Weltmenschen das so nennen, der „Zufall“ als Pflegerin eine eben erst aus Wien eingetroffene Deutschtirolerin Schwester Deonita aus dem Brixener Iseltal. Wir sagen, es war eine zarte Aufmerksamkeit Gottes, mit der er den Kranken erfreuen wollte.

Wie sehr man den bescheidenen österreichischen Prälaten überall liebgewonnen hatte, bewiesen die vielen Besuche von Kardinälen, Prälaten und hervorragenden Persönlichkeiten, die vielen hl. Messen, die für ihn gelesen, und die Gebete, die in einzelnen Klöstern für ihn verrichtet wurden. Wiederholt hatte sich der Heilige Vater nach dem Befinden des Kranken erkundigt und ihm dreimal seinen Segen gesendet.

Wie immer, so weilten auch am Dreifaltigkeitssonntag die Gedanken des teuren Kranken in der geliebten Heimat. So oft er auf die Uhr blickte, sagte er zu seinem Begleiter: „Wie weit mögen sie jetzt auf dem Sonntagberg mit dem Hochamt sein? Und ob man wohl auch alles vorgekehrt haben wird, um den hohen Gast[1] gebührend zu ehren?“

Da kam der große Freudentag für den Leidenden, der erste Brief aus der Heimat! Darin hieß es, allabendlich versammle sich in der Stiftskirche eine große Schar Andächtiger, um für ihren kranken Prälaten den Rosenkranz zu beten.

Freudentränen rannen dem lieben Kranken über die bleichen Wangen und er bat: „Schreiben Sie heim, ich lasse allen herzlichst danken für alles. Alle seine Leiden opfere er für seine lieben Seitenstettner auf.“

[1] Auf Bitten des verreisten Abtes hatte der hochwürdigste Herr Prälat von Melk, Amand John, das Pontifikalamt zu singen versprochen.

Da machte eine plötzlich eingetretene Venenentzündung an den Füßen die so notwendige Operation unmöglich. Noch in diesen, an Schmerzen so überreichen Tagen galt seine Sorge den Brüdern in der fernen Heimat: wie er es wohl anstellen könnte, um ihnen eine Freude zu bereiten.

Aber die Lebensuhr Abt Hugos war abgelaufen. Am achtzehnten Tage des Herz-Jesu-Monats, an einem Freitag — dem Sterbetag des Herrn — zu jener frühen Morgenstunde, da am ersten Ostertag sein Heiland von den Toten auferstanden, sollte auch sein treuer Diener aus dem Traume dieses Lebens auferstehen.

Eben malten die ersten Schimmer der Morgenröte das stille Krankenzimmer, dem armen Dulder wurde es das Morgenrot der Ewigkeit.

Leise war der hohe, unabweisliche Gast in das Gemach getreten: Mors imperator: Der Botschafter Tod! Doch es war kein schrecklicher Anblick, nur daß er feierlich aussah und gütig, gütig wie ein Erlöser. „Abt Hugo, Dein König, läßt Dir sagen: Das Mahl ist bereitet, Du sollst kommen!"

Da fiel ein Freudenstrahl aus den brechenden Augen; noch einen Schlag tat das müde Herz, den letzten; noch einmal entrang sich sein Wahlspruch den Tiefen der Seele: „In te, Domine, confido!" . . . Abt Hugo war nicht mehr!

Drei Uhr zehn Minuten zeigte die Erdenuhr, da hatte sein verklärter Geist die Schranken der Zeit und des Raumes durchbrochen, da betrat er das selige Land ewigen Staunens, da stand er das erstemal Aug' in Aug' ihm gegenüber, den sein Herz immerdar gesucht hatte: Jesus Christus, seinem barmherzigen Freund. Wie mag er ihm da jubelnd zu Füßen gestürzt sein: „Mein Herr und mein Gott!"

Liebe Christen! Es ist, als hätte uns der liebe Gott zeigen wollen, wie teuer ihm der Heimgegangene gewesen. Fern von der Heimat und doch in der Heimat ist er gestorben; denn Rom ist die Hauptstadt unserer katholischen Heimat, das Herz der Kirche. Nicht in der armen Mönchsgruft zu Seitenstetten sollte Gottes Liebling ruhen.

Jene heilige Stadt, in der sein Petrus gekreuzigt worden, wo sein Paulus verblutet, in der sein Statthalter Benedikt residiert, die sollte nach Gottes Rat des Heimgegangenen Grab umschließen. Im Campo Santo neben der St. Laurentius-Kirche, wo die Leiber der beiden Erzmärtyrer Stephanus und Laurentius beigesetzt sind, dort schläft Abt Hugo seinen letzten Schlaf. Der Märtyrer der Pflicht neben den Blutzeugen des Glaubens!

Meine Lieben! Ihr habt durch Beileidskundgebungen an unserem großen Schmerze Anteil genommen. Wir danken euch herzlich für eure Liebe. Aber das war für uns. Was wollt ihr für den Entschlafenen tun?

Ihr sagt mir: Der selige Herr Prälat war ja doch ein heiligmäßiger Priester, der braucht unsere Gebete wohl nimmer. Ja, ein heiligmäßiger Priester, wahrhaftig, das war er. Aber hat nicht der Herr gesagt: „Bis der letzte Heller bezahlt ist?" . . . (Der Prediger bittet also um das Gebet für den Verstorbenen und fordert auf, ihn nachzuahmen in „Ehrfurcht vor dem Allerhöchsten, herzinniger, werktätiger Nächstenliebe und rücksichtsloser, restloser Erfüllung aller Pflichten." Dann schließt er:)

Laßt eure Herzen mit dem meinigen hinunterfliegen gegen Süden, wo das ewige Rom sein Häusermeer ausbreitet. Und wo des hl. Laurentius' Heiligtum in der Mittagsonne glänzt, dort laßt uns in Campo Santo unseres lieben Toten letzte Ruhestätte suchen. Einen Strauß von Vergißmeinnicht und Rosen und Eichenlaub legen wir ihm auf sein Grab — der deutschen Heimat letzten Gruß. Hinknien laßt uns; denn ein Altar ist jedes Grab, da wird ja geopfert. Und dann, dann laßt uns Abschied nehmen.

„Abt Hugo! Der liebe Gott hat es nicht gewollt, daß wir an deinem Sterbelager knien und deinen letzten Vatersegen empfangen, er hat's uns versagt, deinen letzten Seufzer mit unserem Gebete zu begleiten! So sind wir an dein Grab gekommen. Wir danken dir aus tiefster Seele für all deine Liebe, für alle hl. Messen und Gebete, in die Du uns eingeschlossen hast, für dein wundersames Beispiel. Und wenn wir dir jemals wehgetan, schau, 's ist uns ja niemals aus dem Herzen

gekommen: in heißer Reue bitten wir dir's ab. Vergiß auch Du unser nicht, denn noch steht uns die bange Stunde bevor, vor der unser Herz erschrickt. Und nun schlaf wohl, müder Vater Hugo! Über den Sternen, wo alle unsre Lieben wohnen: auf selig Wiederseh'n!"

Herr gib ihm die ewige Ruh und das ewige Licht leuchte ihm.

Herr laß ihn im Frieden ruhen. Amen.

Dr. Theodor Springer Abt zu Seitenstetten.

Der neue Abt zu Seitenstetten Dr. Theodor Springer ist ein Bruder des seligen Abtes Dr. Hugo Springer. Er ist am 19. Mai 1885 zu Behamberg (bei Steyr an der Enns) in Niederösterreich als Sohn frommer Bauersleute geboren. Nach absolvierten Gymnasialstudien am Seitenstettner Stiftsgymnasium trat er dort als Novize ein. Er wurde am 14. Aug. 1904 eingekleidet, legte am 14. Aug. 1905 die einfachen, am 29. Juni 1909 die feierlichen Gelübde ab und studierte wie sein Bruder Theologie am Anselmianum zu Rom. Am 26. Juli 1909 zu St. Pölten zum Priester geweiht, feierte er sein erstes hl. Meßopfer zu Behamberg am 2. August 1909. Im Oktober 1909 bezog P. Theodor die Universität Innsbruck, wo er Mathematik und Physik studierte. Nach abgelegter Lehramtsprüfung und nach seiner Promotion zum Dr. phil. trat er Oktober 1914 als Probekandidat in den Lehrkörper des Seitenstettner Gymnasiums ein. Am 10. Aug. 1915 wurde er vom Landesschulrat als Professor bestätigt. Neben seiner Lehrtätigkeit fand P. Theodor fast jede Woche Verwendung als Aushilfspriester, besonders in Gleiß und in der Wallfahrtskirche am Sonntagberge. Am 25. August 1920 wurde er zum Abt gewählt und am 11. September vom hochwürdigsten Bischof Dr. Johannes Rößler von Sankt Pölten geweiht. — Das Wappen des 59. Abtes zu Seitenstetten enthält im linken Felde das Stiftswappen (Kreuz mit schrägem Kurzbalken auf drei grünen Hügeln), im rechten Felde unten: ein springendes Roß (Anspielung auf des Abtes Familiennamen Springer), darüber das Zeichen der Zwillinge und oben das gleichnamige Sternbild (zur Erinnerung daran, daß sich zwei Brüder im Amte folgten). Unterhalb des Wappens der Wahlspruch: „Sicut qui ministrat": Wie einer der dient (Luk. 22, 27). In seiner ersten Ansprache hat der Neugewählte den Wahlspruch erklärt und gesagt: er wolle das ihm übertragene Amt in dem Sinne auffassen, daß er seinen Mitbrüdern nach bestem Wissen zu dienen habe.

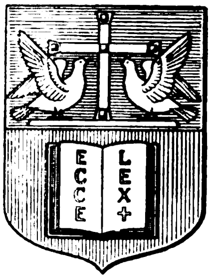


Martinsberg. „Die lange schwebende Frage der Erzabtwahl des Stiftes St. Martin „in Monte Pannoniae" ist glücklich erledigt. Bekanntlich wollte die Karolysche Afterregierung „königliche Patronatsrechte" ausüben und einen Erzabt aufdrängen. Die Wähler widerstanden aber, dann kam der Kommunismus, der noch ärgere Leiden brachte. Die jetzige provisorische Regierung erklärte, sie wolle sich keine — ihr ja naturgemäß nicht zustehenden — „königlichen Patronatsrechte" anmaßen; die Mönche mögen ganz frei nach den kanonischen Gesetzen wählen. So geschah es auch; es wurden 167 Stimmen abgegeben und aus der Wahlurne ging P. Remigius Bárdos, bisheriger Gymnasialdirektor, hervor. Er steht im 52. Lebensjahr. Die Schritte, um vom hl. Stuhl die Bestätigung und die Jurisdiktion für das Gebiet „nullius" zu erlangen, sind bereits eingeleitet.

Salzburger Kath. „Kirchenzeitung" 1920, Nr. 23.

Abtswahl und -weihe in Merkelbeek.

Noch ehe Seitenstetten einen neuen Vater erhielt, erlebte die Abtei Merkelbeek die Freude einer Abtswahl. Am Abend des 6. März ward ein bedeutungsvolles Dekret verlesen, kraft dessen die beiden Konvente von Merkelbeek (Holl. Limburg) und Siegburg (Rhld.) gemeinsam die Neuwahl eines Abtes vornehmen sollten, die dann am Tage und unter dem Schutze des heiligen Papstes Gregor des Großen, am 12. März, stattfand. Aus der Wahlurne ging als Abt hervor der bisherige P. Prior administrator Romuald Wolters. Der neue Abt ist am 20. April 1880 zu Bocket (Rhld.) geboren. Seine braven Eltern entließen ihn schon frühzeitig mit ihrem Segen, nachdem sie bereits vorher dem Kloster ein Mitglied geschenkt hatten, den als jungen Kleriker verstorbenen Bruder des Neuerwählten Dom Clemens Wolters. Im Jahre 1912 erlebten die Eltern die Freude, P. Romuald als Neupriester am Altare zu sehen. 1913 promovierte er mit „vorzüglich“ in der Theologie zu S. Anselmo in Rom. Ein Jahr darauf wurde er Novizenmeister in seinem heimischen Kloster, 1908 dessen Prior administrator und nun 1920 sein Abt und Vater.



Die Installation des Neuerwählten nahm an Stelle des plötzlich erkrankten delegierten Abtes, der hochwst. Herr Bischof von Roermond am Vorabend der Weihe vor. Diese selbst fand statt am Sonntag den 11. April in der von der Einwohnerschaft aufs prächtigste geschmückten Abteikirche unter Assistenz der hochwürdigsten Herren Äbte von Maria-Laach und Echt. — Sinnig ist das Wappen des Neugeweihten: das obere blaue Feld zeigt ein stehendes Kreuz, zu dem zwei Täubchen sehnsüchtig aufschauen, der Aufblick der liebenden Seelen zu Christus. Darunter liegt in rotem Felde das aufgeschlagene Regelbuch mit der Inschrift „Ecce lex“: Siehe das Gesetz! Beide Felder zusammen erinnern den Mönch daran, daß die Regel der Weg ist, auf dem er durch Christus zu Gott aufsteigt und nach der er einst gerichtet wird. Zugleich bekunden sie den Willen des Wappenträgers, im Geiste und nach den Satzungen St. Benedikts die Seinen zu Gott zu führen.

Beuron. Am 3. November verschied im 56. Jahre seiner Profeß im 53. seines Priestertums P. Augustin Heinzelmann, seit vielen Jahren der Senior des Klosters Beuron und der Beuroner Kongregation. Mit ihm sank über ein halbes Jahrhundert lebendiger Geschichte Beurons ins Grab. Den „vigor dignitatis sacerdotalis“: Die Kraft der Priesterwürde, hat er reichlich betätigt; vor allem — selbst schlicht und äußerst einfach — als vielgesuchter und geliebter Beichtvater der Einfachen und Armen. Doch dankt ihm auch z. B. St. Bonifaz (München) als einem seiner „fleißigsten und treuesten Helfer“ für an die 20 Jahre „außergewöhnlichen Eifers“ bei Aushilfe im Osterbeichtstuhl. Ein starker seelsorgerlicher Drang war ihm bis zuletzt eigen und eine letzte Aushilfe Mitursache seines raschen Todes.

Beuron-Belgien. Am 20. Februar jährt es sich, daß durch päpstliches Breve (Veröffentl. in den Acta Apostolicae Sedis vom 1. April 1920) die belgischen Abteien Maredsous und Löwen von der Beuroner- u. die Abtei St. André (Brügge) von der Brasilianischen-Benediktinerkongregation endgültig losgelöst und zu einem selbständigen Klosterverband unter dem Titel der Verkündigung Mariens zusammengeschlossen wurden. — Das Breve betont, daß dieser von den drei belgischen Abteien, auf Grund der veränderten Zeitlage und staatlichen Neugestaltung dringend erbetene Entscheid nur dem Besten des Ordens wie der beteiligten Kongregationen dienen solle. In acht Punkten erklärt es die Tatsache der Abtrennung der drei Abteien und ihres Zusammenschlusses zu einem selbständigen Verband mit allen Rechten einer neuen

Kongregation unbeschadet der Rechte der Beuroner- u. der Brasilianischen Kongregation. Punkt IV erteilt allen Mönchen und Laienbrüdern der neuen Kongregation die Erlaubnis, unter Wahrung des geltenden Ordensrechtes innerhalb eines halben Jahres nach Veröffentlichung des Breves in Klöster ihrer alten Kongregationen überzutreten. Punkt V—VII enthalten vermögensrechtliche Bestimmungen. Punkt VIII hebt die gegenseitigen Fürbittgebete für die Verstorbenen auf. Das heilige Opfer für die beiden Gründeräbte (Erzabt Maurus und Plazidus Wolter) werden Maredsous und Löwen beibehalten; ebenso das Gedächtnis der Errichtung Beurons zur Abtei. Ein letzter IX. Punkt erklärt die Abtrennung auch der belgischen Frauenabtei Maredret von der Beuroner Kongregation und ihre vorläufige Unterordnung unmittelbar unter den Primas des Ordens. Wenn nun auch äußerlich getrennt, werden wir uns doch unserer gleichen Ideale und unseres gemeinsamen Ursprungs stets bewußt bleiben. Gott gebe der neuen Kongregation „von der Verkündigung Mariens" Segen und Gedeihen, wie er die hl. Jungfrau segnete, daß sie uns die schönste Frucht brachte: Den göttlichen Friedensfürsten.

Neresheim. In Nr. 11 des letzten Jahrgangs (vom 1. Oktober 1920) veröffentlichen die Acta Apostolicae Sedis das päpstliche Breve der „Wiedererrichtung der uralten Abtei von St. Ulrich und Afra zu Neresheim und ihrer Angliederung an die Beuroner Kongregation". Das unweit Heidenheim gelegene Kloster wurde 1095 gegründet und 1125 von Papst Honorius II. als Benediktinerkloster bestätigt. 45 Äbte lenkten die Geschicke seiner fast 700jährigen Geschichte, bis es 1802 der sog. Säkularisation zum Opfer fiel. Die berühmten Namen Hirsauer-, Bursfelder-, Schwäbische Benediktiner-Kongregation vom hl. Geist, Universität Salzburg in den Annalen der ehemals freien Reichsabtei kennzeichnen als ebensoviel Ruhmestitel ihre Bedeutung. Sie werden der jungen Neusiedelung ein Antrieb sein, wie Papst Benedikt XV. wünscht, den alten Ruhm und Glanz zu erneuern und wie ehedem ein leuchtendes Gestirn im Zeitendüster zu werden. Die Hochherzigkeit des Fürsten zu Thurn und Taxis ermöglichte die Neugründung; ihre Administration liegt in Händen Erzabt Raphaels von Beuron, dem auch das Recht zusteht, wenn die Zeit gekommen ist, den ersten Abt zu ernennen.

Eine Gründung Downsides in Amerika. Downside Abbey, der geistige Mittelpunkt der englischen Benediktinerkongregation, hat ungefähr gleichzeitig mit einer bescheidenen Schulgründung in Irland versucht auch jenseits des großen Kanals in Neuengland eine eigentliche klösterliche Gründung zu machen. Es ist etwas über ein Jahr, daß zwei Downside Mönche, gebürtige Amerikaner, durch die Freigebigkeit einer Wohltäterin in Rhode Island weitausgedehnte Ländereien erwarben. Sie liegen, ungefähr 10 Meilen von dem vielbesuchten Badeort Newport entfernt, auf dem östlichen Ufer der Narragansett Bucht. Wie der amerikanische Korrespondent des Tablet in der Nummer vom 8. Mai 1920 schreibt, ist die Gegend, in der „Portsmouth Priory" dieses jüngste Reis benediktinischen Lebens gepflanzt ist, eine geradezu idyllische, landschaftlich und wirtschaftlich gleich gesegnete zu nennen. Die mutige Schar der vier Patres verspricht sich um so eher Erfolg, als sie daran denken im Gegensatz zu der englischen Tradition, das Institut der Oblaten und insbesonders der Laienbrüder nach den bewährten Prinzipien der Beuroner Kongregation in ihre monastische Neugründung hinüberzunehmen. Die ersten zwei Chornovizen begannen im Sommer ihr Noviziat im Mutterkloster. So wird die Verbindung mit dem „mothercountry" aufrecht erhalten. Da die beiden blühenden amerikanischen Benediktinerkongregationen ihren Ausgangspunkt von der Schweiz uud Deutschland bzw. Italien genommen, bringt man zumal jetzt nach dem Krieg dieser rein englischen Gründung in Alt- und Neuengland begreiflicherweise das größte Interesse entgegen. Wir wünschen dem Superior der kleinen Schar P. Leonard Sargent alles Glück u. ein ähnliches Wachstum, wie es den andern Amerikanischen Benediktiner-Kongregationen beschieden ist.

P. Lukas Bischoff (Beuron).

Unsere Bilder.

Die Flucht nach Ägypten. Der Engel des Herrn erschien dem Joseph im Traumgesichte und sprach: „Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und fliehe nach Ägypten." ... Da stand er auf, nahm das Kind und seine Mutter des Nachts und zog hinweg (Matth. 2, 13—15). Auf unserem Bilde ist es nicht mehr Nacht, sondern heller, sonniger Tag. Schon ist das Jesuskind in Sicherheit gebracht, aber die Flüchtliche sind noch nicht an ihrem Ziele angelangt. In schnellem Schritte geht es vorwärts, nur ist es nicht mehr die Angst, die sie treibt, sondern die Freude, der Gefahr glücklich entronnen zu sein. Wie sollte es übrigens nicht schnell vorwärts gehen, da ein Engel Schrittmacher ist? Und die ganze Schöpfung jauchzt dem zu, der gekommen ist, sie von der Knechtschaft des Verderbnisses zu befreien zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 19). Die Flur und alles, was auf ihr ist, frohlockt und die Bäume des Waldes jauchzen auf (Ps. 95, 12). Und alle Götter sinken vor ihm in den Staub (Ps. 97, 7). — Jakob Wüger (P. Gabriel) malte dieses schöne Blatt laut Inschrift im Jahre 1863 in Rom, und zwar kurz nachdem er in die katholische Kirche übergetreten war. Lange hatte der Gegenstand ihn beschäftigt; mehrere Skizzen und zwei fertige Zeichnungen bezeugen es (vgl. auch Kreitmaier, Beuroner Kunst, Tafel 10). Er war „voll Figur", voll Form und Farbe, als er an die Arbeit ging. Und diesmal hatte er Glück. Er wußte alle Anforderungen, die er damals an ein Kunstwerk stellte, miteinander in Einklang zu bringen: Geschlossene Komposition mit packendster Silhouettenwirkung, lebendige, naturwahre Zeichnung, schönste Verteilung von Licht und Schatten, von dunklen und hellen Farben, reines Kolorit ohne schreiende Buntheit, germanische Innigkeit und griechische Würde. Er arbeitete wohl mehrere Tage an dem Blatte; das Wesentliche entstand schnell und mühelos, war ein Geschenk des Himmels, dann aber fing eine Arbeit an, die größte Sorgfalt verlangt: das Durchbilden, ohne etwas zu verderben, was ihm jedoch restlos gelang. W. V.

Die „**Mater Dei**", die „Gottesmutter" des P. Desiderius Lenz ist anders geartet, als das Wügersche Aquarell. Sie ist eine am Dreifaltigkeitsfest 1895 in St. Gabriel-Prag vollendete Skizze für das dortige Hochaltarbild. Die tatsächliche Ausführung, nicht unwesentlich vereinfacht, erscheint größer und ruhiger, wenngleich vielleicht weniger lieblich. Ph. Wackernagel würde vor ihr vermutlich noch mehr als vor Raphaels Sixtinischer Madonna dem Künstler die Vorstellung zutrauen, „der Herr Jesus Christus sei noch im Himmel ein Kind auf den Armen der Jungfrau Maria." Er könnte sich trösten. Hier ist von Geschichte, von Zeit und Raum gar nicht die Rede; hier stehen wir ganz im Überzeitlich-Überräumlichen, im Dogma. Das Bild trägt den Theotokosgedanken buchstäblich an der Stirne geschrieben. „Eine Idee" aber muß persönlich erfaßt werden. So mag sich vor diesem Bilde jeder selbst versenken in den Sinn der Skizze anhand der Umschriften: in die Erhabenheit der „Tochter des ewigen Vaters, der Braut des Hl. Geistes, der Mutter des ewigen Sohnes". Er wird dann vielleicht mit den beiden Thronassistenten staunend stehen. Und er mag sich zugleich der „Mutter der Gnade, der Zuflucht der Sünder und Trösterin der Betrübten" frohfreudig nahen wie die Vöglein unter dem Mantel der Virgo sacerdotalis, wie die zarten Blütensterne und nickenden Lotosstengel, wie die zwei rythmischen Engel mit leuchtenden Lichtschalen. Er wird es erfahren: „Wer mich findet, findet das Leben." Er naht sich ja dem „Sitz der Weisheit" und findet den, der unser aller Sehnsucht ist, hier als den Gottkönig, auf dessen Schultern Herrschaft ruht, wie er ihn dort fand, in der Flucht nach Ägypten, als das aller Liebreize volle, holdselige Kind. St. K.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Daniel Feuling (Beuron),
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Fra Angelico (London, National-Galerie) Verkündigung

Ein liturgisches Osterlied

des sel. Notker von St. Gallen († 6. April 912).

Übertragen von P. Anselm Manser (Beuron).

Das ist aller Feste heilige Krone,
Blinkend in Christi Siegesglanz.
Krist bezwang des Urfeinds
Schadenschaffende Herrschaft.
Seiner Haft enthob uns Krist
Um den Preis des eigenen Bluts.
Wir sind erlöst:
Laßt uns Dank weihen dem Erretter.
Krist, der Könige König bist Du!
Der Engel frohe Reihen
Leisten Dir Heerbann immerdar.
Huldreichen Auges schaue herab,
Gütiger, Du auf die Menschenscharen,
Die sorglich Deines Lobes walten.
Mit ihrer Todesnot
Hattest Du so abgrundtief Erbarmen,
Daß es Dich niederzog
In Staub und Sterbequal.
Der Hölle Bann sprengtest Du
In Deiner glorreichen Urständ.
Und seit den Kreuzesstunden waltest Du machtvoll
Über den Stämmen des Erdrunds,
Du allgewaltiger Gottessohn!

Den lateinischen Grundtext dieses Ostergesanges samt der majestätischen und gemütstiefen alten Choralweise bietet P. Anselm Schubiger O. S. B. in seinem anziehenden Buche: „Die Sängerschule St. Gallens vom achten bis zwölften Jahrhundert“ (Einsiedeln, Benziger, 1858), Abteilung Monumenta, S. 17 f., Nr. 15. Unsere Sequenz steht hier auf den Oktavtag des Osterfestes anberaumt. Das Lied ist ganz von dem großen österlichen Doppelgedanken des Kreuzesopfers und der Auferstehung Christi getragen und bringt die alte, liturgische Osterstimmung zu erhabenem Ausdruck, begleitet von frischem, kräftigem und innigem deutschem Empfinden. Einige Wendungen erinnern an griechisch-östliche Gedankenkreise, was im gelehrten St. Gallen des neunten und zehnten Jahrhunderts nicht überrascht. Über das Vor-

kommen dieser Sequenz „Haec est sancta solemnitas solemnitatum“ in den St. Galler Handschriften selbst vgl. [Gustav Scherrer] „Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen“, Halle 1875, S. 517, 2. Spalte. Gegen die volle Echtheit scheint in diesem Falle kein Bedenken zu bestehen. Vgl. vor allem: Jak. Werner: „Notkers Sequenzen“, Aarau 1901, Tabelle S. 111 ff. mit Valentin Rose in: „Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin“; dreizehnter Band: Verzeichnis der latein. Handschriften, II. Bd. 2. Abteil., Berlin 1903, S. 690, 1. Sp. zu Cod. Elector. 694 aus Minden.

Der starke Gott in der Liturgie der Leidenstage.

Von P. Amandus G'sell (Beuron).

Nietzsche sagt einmal von Jesus: „Wenn irgend etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held.“ In gar vielen Variationen ist seither dieses Motiv verarbeitet worden. Christus, der Schwächling, ist eine der Blasphemien, die in der modernen Literatur nicht selten sind. Und so groß ist die Macht dieser Anschauung, so tiefwurzelnd im modernen Denken und Empfinden, daß oft wahre Christen und Seelen, die nach echter Christusliebe ringen, zeitweise wie von einem Unbehagen erfaßt werden, wenn sie die demütig leidende, geduldige Heilandsgestalt betrachten. Ist nicht doch etwas Wahres an der Anklage, die moderne Kraftmenschen der Kirche und ihrem Stifter entgegenschleudern? Kann der Schmerzensmann, der Schweigende, der Zertretene tatenfrohen, heldisch veranlagten Naturen wirklich mehr als Mitleid abnötigen? Ist nicht doch die Erlösergestalt schwächlich und unmännlich?

Auf diese Fragen gibt die Kirche ihre Antwort in der Feier der Leidenswoche. Wenn am Karfreitag der Erlöser ganz arm und ganz verlassen vor uns steht und aus zerquältem Herzen die Klage ausstößt: „Mein Volk, was habe ich dir getan?“ Wenn wir mit den leiblichen Augen nur Elend und Schwäche schauen. Wenn für dieses Erbärmdebild eigentlich nur Erbarmen und Mitleid im Menschenherzen aufquillt. Dann gerade ruft die Kirche dieser Jammergestalt zu: „Agios ischyros — Sanctus fortis — Starker Gott.“

Aber diese göttliche Stärke in der schwachen Ecce-Homo-Gestalt wird nicht plötzlich und unvorbereitet in der Liturgie des Karfreitages enthüllt. Wenn auch in der Leidenswoche naturgemäß der Mann der Schmerzen im Blickpunkt steht, so sorgt doch die Kirche immer

wieder dafür, daß wir den starken Gott nicht aus dem Auge verlieren. Denn nur wenn die Seele zwischen den beiden Polen göttlicher Macht und menschlichen Elendes hin und her erschüttert wird, kann sie einigermaßen die Tiefe und Höhe und Breite des Erlösungsgeheimnisses erfassen und erfüllt werden von der selig sieghaften Gewißheit, daß für Christus und seine Glieder jede Verneinung des Lebens hervorgeht aus höchster Kraft, um wieder neue herrliche Kräfte zu entbinden. Wo zeigt nun die Kirche in der Liturgie der Karwoche den starken Gott?

Am Vorabend der großen Woche, am Samstag vor dem Palmsonntag singen wir als Antiphon zum Magnifikat die Worte Christi: „Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt. Ich aber kenne dich, weil du mich in diese Welt gesandt hast". Im vollen Bewußtsein seiner Messiaswürde tritt Jesus den Leidensweg an. „Ich aber kenne dich" — das ist der Grund seiner unbeugsamen Stärke. Das scheidet ihn von der Welt, deren Kraft nur Schein ist. Denn wer den Vater nicht kennt, kann nicht wahrhaft stark sein. Er ist ja gelöst von der Urquelle aller Kraft und ratlos steht er dem Leben und Leiden als einem blinden Verhängnis gegenüber. Für ihn aber, den Gottessohn, der den Vater kennt, ist das Leiden nicht Verhängnis, sondern Aufgabe im Dienste des tiefsten Weltgedankens. Nicht als Geknickter und Ratloser geht Jesus dem Kreuz entgegen, sondern als Held und Wissender, der seinen Weg überschaut und ihn bewußt betritt.

Daher enthält auch der Palmsonntag so viel sieghafte Freude. Mit einem „Hosanna" beginnt die Weihe der Palmen, die den sicheren Ostersieg ankündigen. Dieses Sinnbild wird uns in seiner ganzen Tiefe enthüllt durch das dritte Weihegebet:

„Gott, der du in deiner wunderbaren Heilsordnung auch aus leblosen Dingen die Gaben deiner Gnade bereiten und zu unserem Heile kundgeben wolltest, wir bitten dich, gib, daß die andächtigen Herzen deiner Gläubigen zu ihrem Heile den geheimnisvollen Sinn jener Handlung verstehen. Wie nämlich heute das vom himmlischen Lichte bestrahlte Volk dem Erlöser entgegenzog und seinen Weg mit Palmen und Ölzweigen bestreute — denn die Palmzweige bezeichnen den Triumph über den Fürsten des Todes; die Ölzweige verkünden uns gleichsam die Ankunft der geistlichen Salbung, — so verstand auch schon damals jene selige Schar des Volkes die Vorbedeutung jenes hohen Geheimnisses, daß unser Erlöser, von Mitleid über das Elend der Menschen durchdrungen, mit dem Fürsten des Todes für das Leben der ganzen Welt kämpfen und durch seinen Tod siegen werde. Und

darum hat er zum Zeichen seiner Huldigung sich solcher Sinnbilder bedient, die an dem Erlöser den Triumph des Sieges und die Fülle seines Erbarmens dartun. Da wir nun dieses Ereignis und seine Bedeutung fest glauben, so bitten wir Dich demütig, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, durch denselben Jesum Christum, unsern Herrn, daß wir in ihm und durch ihn, zu dessen Glieder du uns gemacht, über die Herrschaft des Todes siegen und seiner glorreichen Auferstehung teilhaftig werden mögen."

Noch hat Christus nicht gelitten, noch ist er nicht eingetreten in den letzten erbitterten Entscheidungskampf, und doch trägt ihm die Kirche schon die Palme des Triumphators entgegen. Nur wer in diesem Menschen den starken Gott sieht, kann so unerschütterlich gewiß des kommenden Sieges sein. Zweifler können keine Palmen schwingen. Wer aber glaubensstark und hoffnungsfroh die geweihte Palme empfängt, der wird Christi Sieg in sein Leben tragen und siegen über alles „unheilige Volk" in seinem Innern.

Palmweihe und Palmprozession erinnern ferner daran, daß das Leiden Christi nicht nur ein Erdulden und Hinnehmen des Unvermeidlichen war, sondern ein tatkräftiges, tapferes Ringen. Und jeder, der an dem königlichen Zuge der Palmprozession teilnimmt, muß auch sicheren Schrittes, heiter vertrauend auf göttliche Kräfte den dunklen Geschicken und Leiden entgegengehen. Nicht tatenlos warten und bangen, sondern tatenfroh voranschreiten. „Stärke uns, damit wir alle, die wir Palmen- und Ölzweige in den Händen tragen, Christo, dem Herrn, auch mit guten Werken entgegenziehen"[1]. Schwächlinge und Feiglinge bleiben nicht lange in diesem Zuge. Sie werden irre an dem hilflosen und klagenden Mann der Schmerzen. Aber die vom starken Gott Erfüllten, die entschiedenen und ganzen Menschen gehen immer weiter ohne Zagen und „bekennen mit freier Stimme jenen großen Namen deines Eingeborenen vor den Königen und Gewalten dieser Welt"[2].

Auf Christi göttliche Macht weist auch eine bedeutsame Zeremonie während der Prozession. Der Zug verläßt die Kirche und wartet vor der verschlossenen Türe, bis der Kreuzträger mit dem Kreuzesschaft an das Tor pocht, das sich nun wieder öffnet. So öffnet Christus als Triumphator die verschlossenen Pforten des himmlischen Jerusalem und führt die Erlösten vor den Thron des Vaters. Und hienieden geht Christus den Seinen voraus, die Tore zu sprengen, die den Weg des Heiles versperren.

[1] Aus einer Oration der Palmenweihe. [2] Aus der Präfation der Palmenweihe.

Ist die Prozession der Triumphzug des starken Gottes, so ist die nun folgende Messe der schwere Opfergang des Menschensohnes. Gleich der Eingang ist ein erschütternder Aufschrei um Hilfe aus tiefster Verlassenheit. Und dennoch fehlt auch in der Messe nicht der Hinweis auf die verborgene Majestät und Macht. Der hl. Paulus sagt in der Epistel, wie Jesus durch seinen Gehorsam bis zum Tode sich den Namen verdient, in dem alle Kniee sich beugen. Verklärt und erhoben steht der Dulder vor uns. Und daß sein Gehorsam nicht unselbständige Schwäche ist, hören wir im Kommuniongesang: „Vater, wenn es nicht möglich ist, daß dieser Kelch vorübergehe, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille.“ Wüßten wir es nicht schon aus der hl. Schrift, so würde die Choralmelodie es uns offenbaren, daß dieses „Fiat“ nicht müder, schwächlicher Verzicht ist, sondern willensstarke, ganze, selbstlose Hingabe.

Die Montagsliturgie in der Karwoche zeigt uns Jesus in Bethanien, im Kreise seiner liebsten Freunde, des Lazarus und seiner Schwestern. Hier tritt uns der Meister in seiner zarten Freundschaft menschlich so nahe, daß die Strahlen seiner Gottheit kaum hervorleuchten. Aber verschwunden sind sie nicht. Im Frühoffizium schauen wir in Christus den ewigen Gottessohn. „Vater, verherrliche mich bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“[1]. Und die Kraft, die aus diesem Gottesbewußtsein in die menschliche Seele des liebenden Meisters fließt, kündet Isaias in der Epistel: „Gott, der Herr, eröffnete mir das Ohr, und ich redete nicht dawider, ging nicht zurück.“ Der Messias weicht keinen Schritt zurück, obwohl er klar sieht, wie sie ihn zurichten werden. „Ich bot mein Angesicht dar wie den härtesten Stein, und ich weiß, daß ich nicht zu Schanden werde.“ Wie ein Fels so hart und stark steht er da, während „alle, die ihn verdammen, wie ein Kleid zerrieben und von der Motte zerfressen werden“. So enthüllt sich auch im lieblichen Bethanien der starke Gott.

Am Dienstag wird die düstere Leidensstimmung nur wenig durchbrochen. Der Eingang der Messe ist ein Preisgesang auf das Kreuz, in dem unser Heil und Leben und unsere Auferstehung ist. Nach diesem kurzen Aufleuchten der Ostersonne bricht wieder die Nacht der Leiden herein. Aber am Schluß des Tages ist die Kraft des Gottessohnes ungebrochen: „Ich habe Macht, mein Leben hinzugeben und ich habe Macht, es wieder zu nehmen“[2]. Christus ist nicht willenlos in ein fremdes Verhängnis verwickelt. Er steht über allen Ereignissen

[1] Antiphon zum Benediktus. [2] Antiphon zum Magnifikat.

in göttlicher Freiheit. Und göttlich frei und allgewaltig erscheint Christus auch in der Messe des Mittwochs. Die erste Lesung bringt den Ostergesang aus Isaias. „Wer ist, der da kommt von Edom, mit befleckten Kleidern von Bosra? Jener Schöne im Blutgewande, einherschreitend in der Fülle seiner Kraft? Ich bin's, der Gerechtigkeit verkündet, ich, groß an Kraft zu helfen." Er ist der „Keltertreter", der den Satan mit seinem Anhang zerstampft hat und allein fertig wurde mit allen seinen Feinden. Erst nach diesem Osterbild zermalmender Kraft enthüllt die Kirche in der zweiten Lesung das Bild des Mannes, „der keine Gestalt hatte, noch Hoheit und kein Aussehen, daß wir ihn liebten".

Der Gründonnerstag ist vor allem der Betrachtung des Ölbergleidens, des Verrates und der Einsetzung der Eucharistie gewidmet. Aber schon der Anfang der Trauermetten zeigt, daß das große Leiden den Menschensohn nicht knickt und aus seiner Bahn schleudert. „Der Eifer für dein Haus verzehret mich", beginnt die erste Antiphon. Der da durch die Nacht den Berg hinansteigt, um im Ölgarten einsam zu ringen, weiß was er will. Ein klarer Gedanke treibt ihn dem Tod entgegen, und er wird seine Aufgabe durchführen, ohne zu zaudern. „Ihr werdet fliehen, ich aber gehe hin, für euch mich zu opfern[1]. Auch als Gefangener geht er seinen Weg. Und auf seinem Opfergang richtet er sich hoch auf und verkündet: „Nicht werde ich sterben, sondern leben und die Werke des Herrn preisen"[2].

Deshalb kann die Kirche nicht kleinmütig werden, wenn am Karfreitag „das Leben den Tod erleidet"[3]. Denn sterbend noch kann Christus drohen: „O Tod, ich werde dein Tod sein, Hölle, ich bin dein Biß"[4]. Und daher ist es kein fremder Klang, wenn im Morgengottesdienst des Karfreitages das „Agios ischyros" ertönt. Das Bild des Triumphators ist dem Herzen der Kirche so tief eingegraben, daß sie es nie ganz vergessen kann. Das ist keine Angst vor dem Leiden. Die Kirche scheut sich nicht, das Kreuz zu enthüllen und ihre Kinder hineinschauen zu lassen in den Abgrund der Leiden und in das Dunkel bitterster Seelenqual. Und nur wer lang und tief hineinschaut in diesen Abgrund und in dieses Dunkel, kann auch den starken Gott erkennen, wie ihn die Kirche schaut. Dann wird er durch die Feier der Ostergeheimnisse gehärtet wie Stahl. Er wird nicht mehr feig sich drehen und wenden, sondern ehernen Schrittes vorangehen durch Nacht und Sturm, als starker Mensch mit dem starken Gott.

[1] Aus dem zweiten Responsorium der Mette. [2] Offertorium des Gründonnerstages. [3] Hymnus Vexilla regis. [4] Erste Antiphon zu den Laudes des Karsamstages.

Ältestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit.

Von P. Matthäus Rothenhäusler (St. Josef bei Coesfeld).

Die Frage nach Sinn und Wirkung des Gelübdes der „Beständigkeit", das die Benediktiner seit den Tagen ihres Ordensvaters nach dessen Anordnung ablegen, erregt von Zeit zu Zeit das Interesse weiterer Kreise. Irgend eine zerstörende Gewalt pocht an die Türe des Klosters, das seit langem mit seinem Boden verwachsen ist, das vielleicht fast die ganze Geschichte und Kultur des Ortes, wo seine Mauern stehen, ins Dasein gerufen und viele Jahrhunderte lang aufrecht zu erhalten in erster Linie mitgewirkt hat: die Mitglieder des Klosters müssen von der heiligen Stätte weichen, wo sie doch am Tage ihrer Profeß vor Gott und seinen Heiligen „Beständigkeit" gelobt. Verbände bilden sich zwischen einzelnen Klöstern zur Förderung der gemeinsamen erhabenen Ziele: das eine und andere Mitglied wird zum Zwecke der Unterstützung in eines der verbundenen Klöster gesandt. Ein Mönch erhält eine kirchliche Mission, einen wissenschaftlichen, künstlerischen Auftrag, der ihn vielleicht Jahre lang von seinem Kloster fernhält. Krankheit veranlaßt die Oberen, einen Mönch für einige Zeit an einen andern Ort zu senden. Wie ist es in all diesen und ähnlichen Fällen mit dem Gelübde der Stabilität, der Beständigkeit? Welche rechtlichen Kräfte lösen sich aus diesem Gelübde aus, um den unter dem Einflusse jener Vorgänge entstandenen Veränderungen des Aufenthaltes ein bestimmtes Gepräge aufzudrücken?

Die Gelehrten bieten uns zur Zeit wenig Mittel, um auf diese Fragen bestimmte Antworten zu erteilen. Es dürfte deshalb von Nutzen sein, wenn wir versuchen, die Begriffe klar herauszustellen. Zu diesem Zwecke wollen wir in kurzen aber genauen Zügen zunächst eine Geschichte der „Beständigkeit" von den ältesten Zeiten bis zum hl. Benedikt zeichnen und dann in zwei weiteren Aufsätzen die Gesetzgebung des hl. Benedikt selbst allseitig erörtern[1].

1.

Unser Gegenstand führt uns sofort in die Anfänge des Mönchtums. Die neuesten Untersuchungen haben gezeigt, daß die zum Bereiche der Stabilitätspflicht gehörenden Ideen und Tatsachen mit dem Ursprung des Mönchtums aufs engste verknüpft sind.

[1] Unmittelbar vor der Übergabe dieser Artikelfolge zum Drucke erhielt ich das Werk „Benedictine Monachism" von Abt Cuthbert Butler von Downside, London 1919, der die Frage nach der Stabilität S. 123 — 134 behandelt, jedoch absieht von einer Untersuchung des Standes der Dinge vor dem hl. Benedikt. Im dritten Aufsatz wird auf seine Erklärung einzugehen sein.

Lange gehörte der Ursprung des Mönchtums zu den schwierigsten Rätseln der ältesten Kirchengeschichte. Woher diese plötzliche gewaltige Bewegung, die um die Wende des dritten Jahrhunderts zum vierten sich mit erstaunlicher Eile wie eine Riesenwelle über alle Kulturländer der alten Welt verbreitete und von so ungeheurer Bedeutung für die spätere Entwicklung geworden ist. Die verschiedensten, zum Teil seltsame Erklärungsversuche tauchten der Reihe nach auf, einer wurde vom andern zurückgewiesen und abgelöst, nicht ohne manche wichtige Erkenntnisse im einzelnen zu hinterlassen, Die ältere, kirchliche Auffassung leitete das Mönchtum vom Beispiele und den Lehren Christi und der Apostel her. Dann setzen Versuche ein, das Mönchtum aus außerchristlichen Erscheinungen abzuleiten. Der Standpunkt war dabei zunächst und auch später fast immer ganz offensichtlich der einer grundsätzlichen Gegnerschaft gegen das Mönchtum der katholischen Kirche überhaupt. Heute hat es sich gezeigt, daß alle diese späteren Versuche keine Lösung bedeuten. Das Mönchtum ist, sofern der weiteste Begriff in Frage kommt, eine ganz allgemein-menschliche Erscheinung. Das christliche Mönchtum aber hat seine festen Wurzeln in der Lehre und dem Beispiele Christi, im Christentum selber: es gibt ein wahrhaft christliches Mönchtum.

Das uralte christliche Aszetentum hat die Keime, die Christus und die Apostel in den Acker des Christentums eingesenkt, durch die Jahrhunderte getragen und sie auf seine Weise entfaltet.

Allerdings ist wohl zu bemerken, daß das älteste christliche Aszetentum noch nicht gleichbedeutend mit christlichem Mönchtum ist. Aber so stark verwandt sind diese beiden Erscheinungen, daß die Übergänge nur sehr schwer anzugeben sind. Es ist oft kaum möglich, zu sagen, wo das Aszetentum aufhört und das Mönchtum beginnt. Als ein Beispiel für alle kann der gefeierte Kirchenschriftsteller Origenes (185 bis 254) angeführt werden. Er selbst und manche seiner Schüler führten ein Leben, das sich von dem eines Mönches kaum unterschied. Ihr Leben des Gebetes, ihre Ehelosigkeit, ihr Fasten, ihre Armut, ihre strenge Zurückgezogenheit von allen Geschäften der Welt, ihre Begeisterung für das kontemplative Ideal steht in nichts hinter den Übungen und Gesinnungen der Mönche zurück. Anzunehmen, daß etwa der Aufenthalt in der Wüste zum Wesen des Mönches gehöre, wäre völlig irrtümlich. Es gab Mönche, ehe dieser Aufenthalt hervortrat, und als seine Bedeutung erlosch, dauerte das Mönchtum fort. Selbst der hl. Athanasius, der in seinem Leben des hl. Antonius das Ideal des Mönchslebens in der Wüste gezeichnet und dadurch die

Idee des Wüstenaufenthaltes am mächtigsten gefördert hat, anerkennt daneben unbestritten ein Vollmönchtum außerhalb der Wüste. Irgendwelche einzelne körperliche oder geistige Arbeit kann ebenfalls nicht als unterscheidendes Merkmal des christlichen Mönchtums gegenüber dem christlichen Aszetentum aufgefaßt werden. In buntester Mannigfaltigkeit finden sich die verschiedensten Formen nebeneinander: Handarbeit, geistige Tätigkeit in Studium der hl. Schrift und kirchlicher Schriftsteller, Seelsorge, Armen- und Krankenpflege, Lehrtätigkeit, all das begegnet uns in den verschiedensten Mönchskreisen. Allerdings treten sehr große Unterschiede in der Auffassung über die verschiedenen Werke hervor, denen ein Mönch sich widmen soll, und vor allem über Umfang und Maß, in dem dies geschehen darf. Aber grundsätzlich ausgeschlossen ist nichts von dem, was wir angeführt, und somit kann auch nichts von alledem zur Wesensbestimmung des Mönchtums dienen. Die Gegnerschaft gegen irgend eines dieser Stücke ist es nicht, die den Aszeten zum Mönch, den Mönch zum Mönche macht.

Näher zu dem eigentlichen Wesensbereich des Mönchtums führt uns schon der Verzicht auf irdische Habe und Familienleben. Dieser Verzicht wurde im Mönchtum mit einem feststehenden, in der hl. Schrift wie in der außerchristlichen Literatur sich findenden Ausdruck als „Entsagung“ (ἀπόταξις) bezeichnet. Ohne diese „Entsagung“ kein Mönch. Wie man sofort sieht, geht dieser Verzicht im christlichen Mönchtum auf den Heiland, sein Beispiel und sein Wort[1], und auf das Leben der Apostel zurück. Die Armut und das jungfräuliche Leben des Heilandes und der hohe Lobpreis auf sie aus seinem Munde riefen im Kreise der Apostel und der ersten Christen alsbald Nachahmung hervor. Unter Aposteln und Jüngern finden sich solche, die mit Lehre und Leben dafür eintreten: Paulus, Johannes (Apokalypse), Nikolaus der Diakon (Eusebius). Von da an findet sich eine ununterbrochene Kette solcher, die im Schoße der christlichen Gemeinden als Virgines Christi, als christliche Jungfrauen und Aszeten ehelos und von der Welt mehr oder weniger zurückgezogen leben, auch eine gewisse Losschälung den irdischen Gütern gegenüber zu üben haben, wenn sie auch im Besitze ihres Vermögens bleiben. Neben ihnen aber geht die Kette derer, die mit dem Verzicht auf das Familienleben den vollen Verzicht auf irdische Habe verbinden und zugleich die apostolische Arbeit der Verkündigung des Evangeliums fortsetzen. Von den Schriften der Apostel an, dann weiter von der sog. Apostellehre — einer Schrift aus der Wende des ersten Jahrhunderts —

[1] Mt 19, 21; 19, 12; Lk. 18, 28—30; Mk. 10, 21.

bis zum Kirchenschriftsteller Eusebius († um 340), der schon das ausgebildete Mönchtum kennt, reichen die Zeugnisse, die von Aszeten im Schoße der christlichen Gemeinden und von wandernden, aszetisch lebenden „Aposteln" Kunde geben.

Die aszetischen Wanderlehrer nun sind das Zwischenglied, durch welches das christliche Mönchtum mit dem Kreise des Herrn aufs engste verkettet ist. Ein umfassendes Teil am Wesensbereich des Mönchtums, Aszese (im engeren Sinne) und Verzicht auf Familie, Hab und Gut (ἀπόταξις) ist ein unmittelbares, festgeschlossenes christliches Erbe aus den Tagen des Herrn und der Apostel.

Hier finden wir auch den Punkt, von dem aus wir in die Entstehung des christlichen Mönchtums tief hineinblicken können. Die wandernden Aszeten haben sich grundsätzlich zur Aufgabe gesetzt, die christliche Lehre zu verkünden. Sie sind Aszeten als „Apostel". Im Dienste dieser Aufgabe steht ihre „Entsagung", d. h. ihr Verzicht auf Haus und Hof und Familie, steht ihre Aszese. Die „apostolische" Aufgabe gehört zu ihrem Wesen. Zum Wesen des Mönchtums gehört sie nicht. Hier liegt also der entscheidende Einschnitt in der Entwicklung des ältesten christlichen Aszetentums zum christlichen Mönchtum. Das christliche Mönchtum setzt die „Entsagung" und die Aszese der ersten christlichen Tage fort, stellt aber die Verkündigung des Evangeliums nicht mehr grundsätzlich als Ziel auf. Wie ist der Einschnitt entstanden, worauf ist er zurückzuführen? Hier liegt der Kern der Frage nach der Entstehung des christlichen Mönchtums.

Zwei Möglichkeiten bieten sich zur Lösung der Frage. Zunächst aber ist mit Recht als Grundlage aller Untersuchung über den Beginn des Mönchtums festgestellt worden, daß man nicht nach dem Ursprung in einem Land, aus einem Brauche, von einem Kreise aus fragen darf. In den verschiedensten Gebieten, die sich ja damals geistig überaus ähnlich waren, namentlich im Orient, wird der Vorgang, der zur Bildung des Mönchtums aus dem Aszetentum führte, gleichzeitig sich vollzogen haben. Es waren der Kräfte, die von der frühchristlichen Zeit an auf diese Bildung hindrängten, zu viele und mannigfaltige, der Einzelbräuche und typischen Grundformen zu verschiedene, als daß die Annahme, der Vorgang sei durch eine einzige schöpferische Persönlichkeit abgeschlossen worden, zur Erklärung ausreichte. Schon die älteste Überlieferung kennt, wenn man sie genau ins Auge faßt, mehrere „erste Mönche". Die engen Beziehungen zwischen den einzelnen Provinzen förderten, namentlich durch das Mittel der Wanderung, den unglaublich raschen Austausch der Ideen und Anregungen, der

uns von unserem so ganz anders gearteten Standpunkt aus zunächst unerklärlich scheint. Der Boden war der denkbar günstigste. Der Drang zur Aszese wuchs gerade damals mächtig. Der Orient hat hierin immer eine besondere Neigung gezeigt, die nicht selten auch zu ungesunden Erscheinungen führte. Unter den verschiedenen Übungen, in denen die Aszese sich betätigte, hat besonders die „Entsagung", der Verzicht auf Familie, Hab und Gut, immer größere Bewunderung hervorgerufen und begeisterte Zuneigung sich erworben. Wenn nun in den Kreisen der Aszeten beiderlei Geschlechts diese Art des Verzichtes zu den von ihnen bisher gepflegten (der „Entsagung" innerlich ja ganz nahe verwandten) aszetischen Übungen hinzukam, war die Entstehung des Mönchtums vollzogen. Zahllose Aszeten sind so Mönche geworden. Wir wissen ja, daß sie auch bis dahin schon in abgelegenen Hütten vor den Städten und Dörfern dem beschaulichen Leben oblagen.

Dies vor allem war es, was mit bezaubernder Macht vor den Augen der tiefergearteten Geister jener Jahrhunderte als Ideal emporstieg: die von allem Irdischen abgezogene, durch aszetische Lebensführung freigewordene Versenkung in die Welt der Wahrheit, der religiösen vor allem, in Betrachtung und Beschauung, als deren höchstersehnte Krönung und seliges Schlußergebnis die entzückende Schau des Überweltlichen, Göttlichen, in der Ekstase winkte. Die ekstatische Schau war das selige Wunschland, wonach die außerchristlichen philosophischen oder richtiger theosophischen Kreise nach dem Zusammenbrechen der rein verstandesmäßigen Spekulation sehnsuchtsvoll Ausschau gehalten hatten und noch hielten, um daraus Erkenntnis, Erhebung über die Schwere des stofflichen und irdischen Daseins, inneres Glück und Unsterblichkeit zu gewinnen. Auch dem christlichen Aszetentum hatte das Kontemplative nie gefehlt. Das Leben der Betrachtung der göttlichen Wahrheiten und der aus ihrer Betrachtung und Beschauung geschöpften Erhebung in die überirdische Welt war besonders von Origenes und manchen Gleichgesinnten in Worten voll mystischer Glut und hinreißender Kraft gefeiert worden. In den Kreisen der Aszeten mit ihren heroischen Gesinnungen und ihrer hochstrebenden Geistesrichtung lebte ferner das Ideal des Geistesbesitzes, der charismatischen Gaben aus den urchristlichen Tagen fort, als Blüte des Lebens im Geiste. Nicht wenige berauschte der Duft dieser außerordentlichen Blüte, und der Kampf der Kirche gegen Mißverständnisse, Übertreibungen, Verzerrungen und Verirrungen war notwendig im Interesse der gesunden Fortentwicklung des christlichen Lebens. Das

Ideal des kontemplativen Lebens selbst blieb unangetastet. Es mußte begrifflich und tatsächlich immer mehr geläutert werden von den allgemein in jener Zeit regsamen, in Millionen von Seelen als Unterton lebhaft fortschwingenden Einflüssen außerchristlicher Vorstellungen aus den Kreisen der Mysterienübung, der philosophisch-theosophischen Weltflucht, Stoffverachtung und Aszese, des gesamten im Orient zumal tief lebendigen Mystizismus.

Wir erwähnten, daß eine ununterbrochene Reihe von wandernden Aszeten als „Lehrer", „Apostel", „Propheten", kurz als Wanderprediger die christliche Wahrheit verkündeten und die völlige Lostrennung von Heimat, Familie, Hab und Gut, die „Entsagung" in diesem besonderen Sinne (ἀπόταξις) durch die ersten christlichen Jahrhunderte fortpflanzten. Auch in diesen Kreisen war das Bewußtsein der urchristlichen charismatischen Gaben nie erloschen. Mehr und mehr gewann nun auch in diesen Vertretern der urchristlichen „Entsagung" die Vorliebe für das Kontemplative mit seinen höchstgesteigerten Zielen an Raum. In entsprechendem Maße trat die Verkündigung des Evangeliums zurück, wohl unter starkem Einflusse der äußeren Entwicklung der Kirche und der Missionierung. Auch hier vollzog sich also immer häufiger die Vermählung der urchristlichen „Entsagung" mit dem Ideal der Beschauung, das aber gleichfalls in eigentlich christlichen Gedanken seine starken Keime hatte: man denke an das Wort des Herrn vom besten Teil, den Maria erwählt, als sie, zu den Füßen des Herrn sitzend, seinem Worte lauschte, oder an die Begründung, die der Apostel seiner Empfehlung des jungfräulichen Lebens gegeben, eine Empfehlung, für die er sich anderswo auf den Geist des Herrn beruft: die Unvermählte denkt an das, was des Herrn ist. Das „ungeteilte" Leben, von dem der Apostel in diesem Zusammenhange spricht, schwebte den Aszeten und Mönchen als Ziel vor.

Die Vereinigung des völligen Verzichtes auf Familie, Hab und Gut mit dem kontemplativen Gedanken ist es, was aus Aszeten, seßhaften wie Wanderaszeten, Mönche machte. Gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts ist dieser Werdegang in rascher Entwicklung begriffen und dringt bald siegreich in alle Provinzen des Morgen- und Abendlandes vor.

Ernst Bickel hat diesen Entwicklungsgang herausgestellt, anknüpfend an die bewundernswert gehaltreichen Forschungen Richard Reitzensteins[1].

[1] R. Reitzenstein „Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius". Heidelberg 1914. Derselbe „Historia monachorum und Historia Lausiaca". Göttingen 1916. E. Bickel „Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin", Leipzig 1916. (Sonderabdruck aus Bd. 37 (1916) I 7 der Neuen Jahrbücher für klass. Altertum hrsg. v. Ilberg).

Bickel hatte auch am klarsten die Unhaltbarkeit der bisher unternommenen Versuche erkannt, das christliche Mönchtum innerlich zu „überwinden". Er glaubt nun in seiner Feststellung des Entwicklungsganges einen neuen Weg zu dieser „Überwindung" gefunden zu haben, indem er das Mönchtum seinem abstrakten Begriffe nach als „asozial" und damit als „unsittlich" erklärt. Er hat bei diesem Versuche völlig übersehen, daß er von seiner sorgfältigen Herauslösung des abstrakten Allgemeinbegriffs (aus dessen verschiedenen geschichtlichen Verwirklichungen) wieder zurückkehren mußte in die konkrete Erscheinung. Das christliche Mönchtum ist eine konkrete geschichtliche Erscheinung und darf nur als solche beurteilt werden. Es scheint das eine einfache Wahrheit zu sein, aber wie Bickels Beispiel zeigt, ist es nötig, an sie zu erinnern. Das Christentum hat, wie sooft, auch hier zu den sonst sich vorfindenden Formen etwas hinzugefügt, seinen Geist, in diesem Falle die unlösbare Verbindung mit dem echt christlichen Gemeinschaftsgedanken. Das Christentum hat damit ergänzend, verbessernd, vervollkommnend eingegriffen. Mochte irgendwo und irgendwann das Mönchtum als asoziale Erscheinung auftreten: das christliche Mönchtum hat diesen Zug nicht in sich zum Durchbruch kommen lassen. Die tiefer reichende christliche Idee hat der abstrakten Idee bei der Gestaltung zum Konkreten eine neue Achsenrichtung gegeben. Haben christliche Mönche in dem für Bickels Theorie nötigen allgemeinen Sinn „asozial" gedacht und empfunden, so haben sie eben als Einzelne die Grenzen des christlichen Mönchtums überschriiten und sind einem Extrem zum Opfer gefallen, zu dem die menschliche Natur, von einer allgemeinen Idee stürmisch erfaßt, in noch ungeklärtem Drange leicht gelangen konnte. Das christliche Mönchtum als Ganzes war sich seines sozialen Wertes in einer Weise bewußt, die wir weit eher als Übertreibung zu empfinden geneigt sind. Im bekannten Gruße des Arsenius an Antonius hat sich diese Auffassung gleichsam kristallisiert: „Pax tibi columna lucis, quae sustines orbem terrarum": Friede sei dir, Lichtsäule, der du den Erdkreis stützest[1]. Die begeisterte Schilderung in einem dem B. Serapion von Thmuis zugeschriebenen Briefe an die Mönche Alexandriens bildet den breiten Kommentar dazu[2]. Bickel konnte bei Reitzenstein eine außerchristliche Parallele, die Auffassung des Philosophen und Gnostikers als wahren Priesters der Menschheit finden. Es wäre lohnend, das soziale Empfinden des christlichen Mönchtums näher zu untersuchen. Ihr aszetisches Leben schien ihnen nicht ein ängstlich gehüteter Eigenbesitz; die ganze

[1] Vitae Patrum, Rosweyd V 17 n. 4. [2] Migne. P. gr. 40, 925—942.

Menschheit hatte daran Anteil. Die Ideen fürbittenden Gebetes, stellvertretender Buße und des Beispiels überweltlicher, christlicher Gesinnung waren Hochburgen für das christliche Gemeinschaftsempfinden der Mönche. Diese Mönche waren immer auch die Helfer der Armut, die Tröster in Schmerz und Leid, die Berater in Hilflosigkeit, der Schutz Unterdrückter. Im einzelnen herrschte hier, wie in den aszetischen Übungen, größte Verschiedenheit. Daß nicht allen alles gut sei, war unschwer zu erkennen. Daher die verschiedenen Beurteilungen äußerer charitativer Tätigkeit. Es galt auch hier, jedesmal die Grenze zu finden, und es ist gewiß für den Historiker nicht zu verwundern, daß nach rechts und links Überschreitungen der gesunden Grenzen vorkamen, deren Einhaltung, nach beiden Seiten hin vom sozialen Interesse gefordert war. Der innerste Wesenskern des Mönchtums blieb das kontemplative Leben; was davon ohne Schaden ausströmen konnte, wurde gern gegeben. Hier wirkt in der Form der Weltflucht jenes Streben des Selbstschutzes, wodurch das Individuum seinen Erfolg oder sein Dasein zu erkämpfen sucht. Bickel hat diese Form des Selbstschutzes in seinen ungewöhnlich fruchtbaren und tiefdringenden Ausführungen in weitestem Maße dem Philosophen zugebilligt, weil es sich bei ihm um Neuorientierung, um Kräftigung einer Persönlichkeit handle, die als Pfleger der Wissenschaft oder Kunst Kulturbedeutung habe. Dem Pfleger des „rein Religiösen" verstattet Bickel jenes Vorrecht nicht, weil das „rein Religiöse" eben keine Kulturbedeutung habe oder doch nur in den Anfängen der Kultur als andachtauslösend mitwirkte. Nur die Voreingenommenheit seines außerhalb geschichtlicher Untersuchung stehenden Zieles der „Überwindung" des Mönchtums von philosophischen Grundgedanken aus konnte es Bickel vorenthalten, daß die Kulturgeschichte hier ein anderes Urteil spricht. Zudem pflegen Kräfte, die bei Begründung der Dinge mit am Werke sind, auch erhaltend zu wirken. Gerade die Höhepunkte wahrhafter Kultur werden vom Religiösen stark mitgetragen. Und wo der Kulturverfall eingetreten — um so stärker, je mehr die religiösen Kräfte vertrockneten — ist das Religiöse, neu erweckt oder fortlebend, noch immer eine gewaltige Macht der Erneuerung auch für das Ganze gewesen. Sehr viel von dem, was wir im byzantinischen Leben als gesund und gut erkennen, ging vom Mönchtum aus. Übrigens hat schon Möhler den Einwand Bickels, der fast so alt ist als das Mönchtum selbst und ausführlich vom hl. Chrysostomus bekämpft wurde, in schönen Darlegungen abgewiesen. Die Ansicht Bickels, daß erst Athanasius den sozialen Zug in das christliche Mönchtum

eingeführt, ist unbelegt geblieben. Gewiß hat Athanasius diesen Zug betont, wobei sich dann die hübsche geschichtliche Paradoxie ergibt, daß es derselbe Athanasius ist, der — nach Reitzensteins zwar nicht gesicherter, aber mit scharfsinnigen Gründen gestützter und von Bickel angenommener Meinung — das Mönchtum in die Wüste schickte. Es ist von vornherein eine innere geschichtliche Unwahrscheinlichkeit, daß der vorathanasianische Mönch, der auch nach Bickel tief in die urchristliche Zeit zurückgeht, das Gebot, von dem Christus sagt, daß es sein Gebot sei, völlig vergessen hätte. Altererbte Doktrin und eigene Bildung an Hand der hl. Schrift, die anerkanntermaßen sein Hauptbuch war, mußte das Mönchtum immer wieder in der richtigen Linie beeinflussen. Schließlich dürfte auch die Folgerung nicht übersehen werden, die sich aus Bickels Anschauung selbst ergibt: daß von ihr aus nicht das christliche Mönchtum als solches überwunden wäre, sondern nur jene noch unfertige, ungeklärte, nicht ausgereifte Form vor Athanasius. Von dieser noch unreifen Form aber müßte man entsprechend den Anschauungen Bickels annehmen, daß sie sich schon lange vor Athanasius zum Besseren hin entwickelt hätte, denn nach Bickels Auffassung hat Athanasius dem Mönchtum gerade deshalb den Zug zur Wüste gegeben, weil es sich in einer für die gute kirchliche Ordnung unzuträglichen Weise sozial betätigt habe. Gewiß bedarf es der Grundlagen christlicher Wahrheiten, um die soziale Bedeutung des christlichen Mönchtums richtig zu würdigen, aber auch Bickel mußte, wie er ausdrüchlich feststellt, zum Aufbau seines neuen Versuches bestimmte philosophische, näherhin kantische Stützen suchen. Im einzelnen wird der Umfang sozialer Betätigung zu einem guten Teil immer bestimmt sein von Zeit, Rasse, Bedürfnissen, Verhältnissen. Auch ist eine gewisse Spannung zwischen beiden Polen, als welche sich in unserer Frage ausschließliche soziale Betätigung und ausschließliche Pflege des rein Religiösen ergeben, hienieden für alle Zeiten schlechthin unvermeidlich. Das liegt im Wesen unseres Daseins. Übrigens fördert diese Spannung, wenn sie nicht zur Zerreißung führt, Leben und Bewegung. Starke Pflege des Religiösen auf christlicher Grundlage kann der Pflege des Sozialen nur zu Gute kommen, während diese an der Pflege des Religiösen ihren gesunden Ausgleich findet.

(Schluß folgt.)

Wird einmal eine allgemeine Geschichte des Gebetes möglich sein, dann wird sie ein strahlendes Zeugnis geben von den ethischen Kräften, die fort und fort aus den Quellen der Frömmigkeit geschöpft wurden.
J. Zahn in „Deutschland und der Katholizismus“.

Wandel in der Gegenwart Gottes.

Von P. Alois Mager (Beuron).

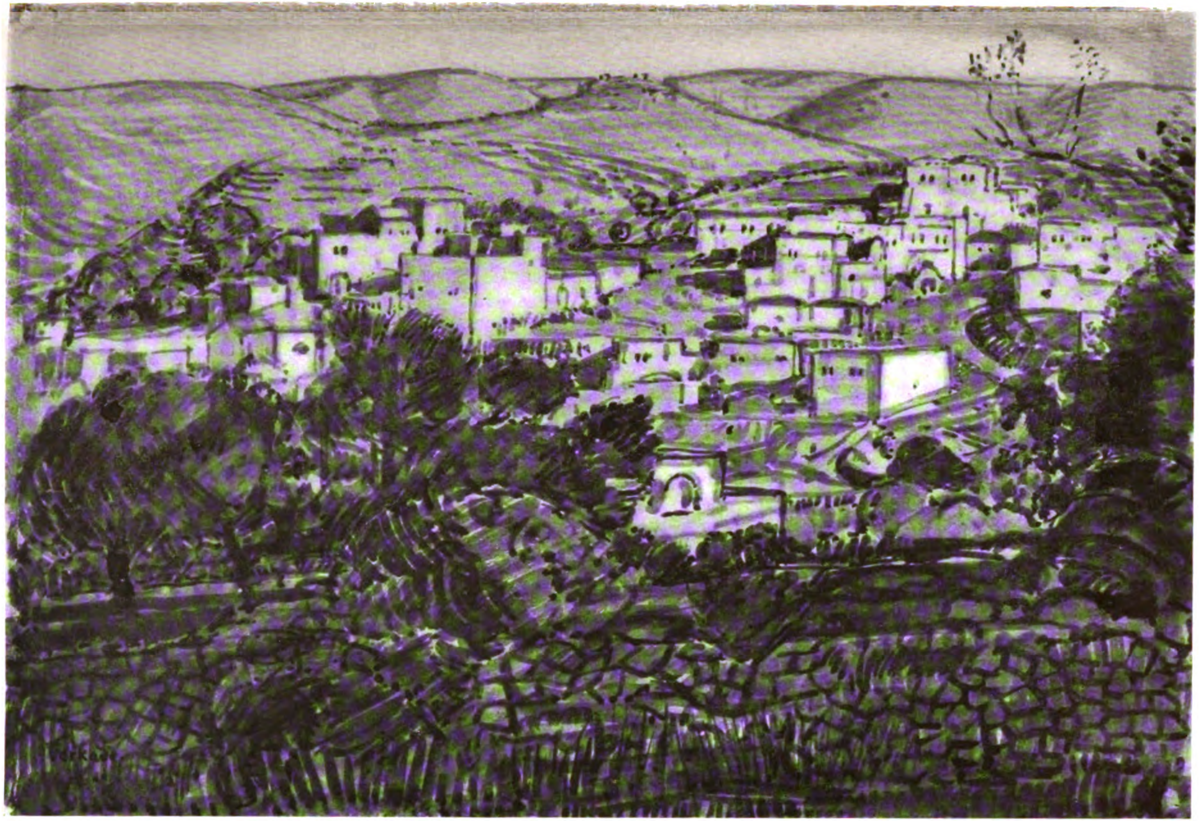
(Schluß.)

3.

Die objektive Begründung des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes enthält an sich noch nicht den Beweis für seine psychologische Möglichkeit. Die sittliche Verpflichtung, daß der Mensch aus der Gottferne in die Nähe Gottes, zur innigsten Gottverbindung zurückkehren muß, läßt die Frage offen, wie sich seelisch diese Rückkehr abwickelt. Ganz allgemein allerdings dürfen wir von vornherein annehmen, daß eine objektive Forderung von der inneren Tragweite, wie sie der immerwährende Wandel in der Gegenwart Gottes in sich schließt, von der Autorität der hl. Schrift und den großen Geistesmännern nicht gestellt werden könnte, wenn sie psychologisch nicht erfüllbar wäre.

Die Frage nach der psychologischen Möglichkeit ist zu inhaltsreich, um anders, als in Teilfragen auseinandergelegt, beantwortet werden zu können. Zuerst müßte gezeigt werden, daß der Wandel in der Gegenwart Gottes — auch der immerwährende — der seelischen Natur des Menschen und ihren Gesetzen nicht zuwiderläuft. Er stellt nämlich seelisch weder etwas Unnatürliches noch etwas Widernatürliches dar. Es muß dies um so mehr betont werden, als es den Anschein erwecken könnte, der Kampf gegen die angeborenen, in einer falschen Zielrichtung gehenden Strebungen wäre gegen die Natur des Menschen. Schon der Ausdruck „Abtötung" möchte die Meinung nahelegen, daß die von der Offenbarung geforderte Rückkehr aus der Gottvergessenheit zur Nähe Gottes nur mit Erdrosselung der eigenen Natur, mit einer Art Selbstvernichtung zu erkaufen wäre. Im Anschluß an diese Frage käme dann die weitere zur Erörterung, wie der Wandel, insbesondere der immerwährende, in der Gegenwart Gottes seelisch in Wirklichkeit sich abwickelt. Es müßte dabei auf die Irrwege aufmerksam gemacht werden, in die ein falsch verstandenes und verkehrt ausgeübtes Vergegenwärtigen Gottes leicht geraten kann. Besondere Beachtung muß ferner der Art und Weise geschenkt werden, wie der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart praktisch zu erreichen ist. Kann, soll, muß man von einer Übung der Vergegenwärtigung Gottes sprechen?

Obwohl der Mensch ein einheitliches Wesen ist, so setzt er sich trotzdem gleichsam aus verschiedenen Teilnaturen zusammen. Seine



Willibrord Verkade O. S. B. (Tuschzeichnung) Originalgröße 45 × 32 cm Das Dorf Abu Gosch (1910)

Seele ist reiner Geist, der einmal unabhängig vom Leib Dasein und Tätigkeit besitzen kann. Solange sie aber mit dem Leib vereinigt ist, bleibt sie auch im Erkennen und Wollen an den Leib und an die äußere Gegenstandswelt gebunden. Außerdem erfüllt sie die Verrichtungen der Tier- und Pflanzenseele. Durch den Leib ist sie hineinverwurzelt in den leblosen Stoff.

Ein allgemeines Gesetz, das die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung durchwaltet, läßt die Teildinge ihre Vollendung nur durch harmonische Einordnung ins große Ganze erreichen. Nicht in der schrankenlosen Auswirkung der teildinglichen Natur, sondern in der Wechselwirkung und Einfügung in die Gesamtnatur liegt Zweck und Ziel der Einzelwesen. Ziel und Vollendung des menschlichen Wesens darf also nur darin gesucht werden, daß alle seelischen Tätigkeiten in ihrer Zielrichtung vom Niederen zum Höheren streben. Die niederere Tätigkeit muß immer auf das Höhere als ihr Ziel gerichtet sein. Andererseits darf die höhere Betätigung nie soweit gehen, daß die niederen geschädigt und gefährdet werden. Die äußeren Gegenstände dürfen den geistigen Menschen nicht mehr in Anspruch nehmen, als es der pflanzenseelische Unterbau der menschlichen Natur erheischt. Umfang und Auswirkung der pflanzenseelischen Tätigkeit selber wird bestimmt durch die Anforderungen, die Dasein und Tätigkeit des Sinnenlebens stellen. Ziel und Zweck des Pflanzenseelischen im Menschen ist, eine möglichst vollendete äußere und innere Sinnestätigkeit zu ermöglichen und zu gewährleisten. Die Sinneswahrnehmung hinwiederum trägt Ziel und Zweck nicht in sich selber. Sie ist darauf hingeordnet, dem geistigen Erkennen und Wollen möglichst entsprechende Gegenstände zu bereiten. Die naturhafte Gebundenheit der geistigen Tätigkeit an die äußeren und inneren Sinneswahrnehmungen kann nicht die letzte Vollendung des Menschen sein. Die Würde der geistigen Seele offenbart sich darin, daß sie Selbstziel und Selbstzweck ihrer Tätigkeit ist. Das geistige Erkennen und Wollen, das an die Sinneswahrnehmungen gebunden ist, kann also nur den Zweck verfolgen, der Seele bei ihrer Lostrennung vom Leib ein vollkommenes geistiges Dasein und Tätigsein zu sichern. Letztes Ziel und höchste Vollendung des Menschen, auf die alle Betätigungen im Leibesleben hingerichtet sein sollten, müssen wir in dem rein geistigen Erkennen und Wollen erblicken, das die Seele selber als reinen Geist zum unmittelbaren Gegenstand hat. Wenn aber die Seele sich als reinen Geist unmittelbar erkennt, nimmt sie zugleich wahr, wie sie in ihrem Sein und ihrer Tätigkeit nicht auf sich selber steht, sondern vom absoluten Sein

und Wirken, von Gott getragen und bis ins Innerste hinein durchdrungen ist. Es muß also Sein und Tätigkeit der Seele als reinen Geistes darauf hingeordnet sein, Gottes Wirken in sich im vollsten Ausmaß zur Geltung kommen zu lassen. So ist der in der Geistseele wirkende und sich offenbarende Gott allerletztes Ziel und vollendender Abschluß des Menschen und der ganzen Schöpfung. Dies träfe zunächst in der rein natürlichen Ordnung der Dinge zu. Gott aber hat sich in einer Weise geoffenbart, die Sein und Tätigkeit der geistigen Menschenseele hinaushebt über die engen Schranken ihres eigenen Wesens. Die Vollendung des Menschen zeigt sich nun nicht mehr bloß darin, daß die Seele als reiner Geist unmittelbar sich selber erkennt und will und Gott nur insofern, als er in ihr wirkt, sondern daß die Seele unmittelbar Gott selber, wie er in sich ist, in Erkennen und Wollen umfaßt. Das bedeutet eine Erhebung und Adelung des Menschen, die jenseits seiner natürlichen Fassungskraft und Aufnahmefähigkeit liegt. Nur Gott allein kann diese Seins- und Tätigkeitssteigerung über unsere Natur hinaus bewirken. Da aber die Übernatur die Natur weder zerstört noch vergewaltigt, sondern sie innerlich über sich selber hinaushebt, so brauchen wir für die psychologische Begründung des Wandels in der Gegenwart Gottes den Unterschied zwischen Natürlich und Übernatürlich nicht jedesmal von neuem zu betonen.

Der Mittelpunkt, auf den alle menschlichen Tätigkeiten abzielen sollten, müßte zunächst der sein, möglichst viele ungehemmte geistige Erkenntnisse und Wollungen zu ermöglichen. Zweck des geistigen Erkennens und Wollens aber wäre die zur eigenen Vollendung sich auswirkende Seele, damit sie im Augenblick ihrer Lostrennung vom Leib in unmittelbarem Selbsterkennen und Selbstwollen vollendet sich betätige bezw. im übernatürlichen Dasein Gott, wie er an sich ist, erkennen und wollen kann (Visio beata). Das Geistige der Seele und der in ihr natürlich und übernatürlich wirkende Gott müßten die Magnetkraft sein, die alle Tätigkeiten auf sich zieht. Es kann daher nur dem Wohl der menschlichen Natur entsprechen, wenn die Zielrichtung aller Tätigkeiten auf die Nähe Gottes und die Verbindung mit ihm im Innersten der Seele eingestellt wird.

Der Mensch kommt weder körperlich noch geistig als ein fertiges, sondern als ein werdendes, nicht als ein vollendetes, sondern als ein zu vollendendes Wesen zur Welt. Die Seele ist gleichsam nur Anlage, Fähigkeit, die erst entwickelt werden muß. Nur auf dem Weg der Entwicklung gelangt sie zur Fülle des Seins und der Tätigkeit. Sie

ist, um mit Aristoteles zu sprechen, eine unbeschriebene Tafel, die erst nach und nach mit sinnvollem Inhalt angefüllt wird. Aus dieser natürlichen Unvollendetheit und bloßen Vollendbarkeit ergibt sich, daß Gott in der Seele des Neugeborenen nur in sehr unvollkommener Weise wirken und sich offenbaren kann. Der Mensch befände sich von Natur aus anfänglich in einer rein privativen Gottferne. Nur durch seine Betätigung kann er nach und nach in die wirkliche Gottesnähe gelangen. Da aber die menschliche Tätigkeit in so weitem Maß von äußeren Zufälligkeiten abhängt, wäre die Entfaltung der geistigen Seele und damit des Wirkens Gottes in ihr großen Störungen und Stockungen unterworfen. Auch hier müßte der Gedanke an Gott immer wieder seelisch wirksam gemacht werden. Das Wohl und die Vollendung des Menschenwesens verlangte den immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart. In seinem Denken und Handeln von äußeren Dingen sich zielmäßig bestimmen zu lassen, käme einer fortlaufenden Schädigung und endlichen Auflösung der menschlichen Natur gleich.

Der Mensch befindet sich aber von Geburt aus nicht bloß in einer negativen, sondern infolge der Erbsünde in einer positiven Gottferne. In dem Augenblick, wo die Seele sich mit dem Leib verbindet, kommt sie in den Zustand des positiven Abgewendetseins von Gott und Hingewendetseins zu den Geschöpfen. Während die Seele im bloßen Naturzustand die Kraft besäße, aus sich die negative Gottferne zu überwinden, leidet sie durch die Erbsünde unter der gänzlichen Unfähigkeit, aus sich allein von der positiven Gottferne zur Gottverbindung zu gelangen. Schon rein seelisch besteht zwischen dem bloß negativen Abgewendetsein von Gott und dem positiven ein unüberbrückbarer Unterschied. Die negative Gottferne ist weiter nichts, als die Tatsache, daß, weil noch kein Willensakt gesetzt wurde, auch keiner auf Gott hin gesetzt werden konnte. Die positive Gottferne hingegen beruht in einer ererbten Anlage des Willens, die seinen ersten Akt schon von Gott wegstreben macht. Der Willensakt von Gott weg, in dem die erste Sünde bestand, gab das Signal zur Revolution der niederen Triebe gegen die höheren Kräfte. Und diese schon vor jeder Tätigkeit angebahnte verkehrte Zielrichtung der Neigungen und Strebungen muß schon deshalb un- und widernatürlich genannt werden, weil sie ohne eine Kraft, die alles natürliche Vermögen übersteigt, nicht umgestaltet werden kann. Durch die Sünde, sagt Paulus kam der Tod in diese Welt. Der Tod als Inbegriff aller Auflösung wird in der Tat zum Endziel der in der falschen Richtung strebenden Kräfte des Menschen. Seinen angeborenen Neigungen nachgeben, heißt langsam

an der Auflösung der menschlichen Natur arbeiten. War auch auf rein natürlichem Gebiet die Möglichkeit schon vorhanden, daß die natürliche Sünde die menschliche Tätigkeit in eine verkehrte Zielrichtung leitete, so stehen wir doch in der Erbsünde unter einem positiven Determiniertsein in jener Richtung. Erst die Taufgnade hebt die positive Gottentfremdung auf und gibt die Möglichkeit und Kraft, den Weg aus der Gottferne in die Gottnähe erfolgreich zurückzulegen. Es ist unserer Natur durchaus entsprechend und dient nur der Vollendung unseres Wesens, wenn wir, den angeborenen Neigungen entgegen, zu unserem geistigen Selbst und dem in ihm wirkenden Gott zurückstreben. Die Umstellung der falschen Zielrichtung unserer Tätigkeit und die Rückkehr zu uns selber und zu Gott kann nur einsetzen, wenn der Gedanke an Gott unser Handeln und Wandeln bestimmt. Dieser Gedanke muß immer wirksam im Bewußtsein stehen, sollen die Neigungen und Strebungen, sich selbst überlassen, nicht in der falschen Richtung gehen. Der immerwährende Wandel in der Gegenwart Gottes muß daher etwas sein, was unserer seelischen Natur nicht nur nicht zuwider, sondern in jeder Weise förderlich ist. Der immerwährende Wandel in der Gegenwart Gottes bedeutet das wirksamste Heilmittel, das uns aus unserer angeborenen Lebenskrankheit wieder langsam zur Genesung bringen kann. Ein Kranker kann nur gesunden, wenn er sich die Vorschriften des Arztes immer vor Augen hält und sie befolgt. Mögen die Vorschriften selber auch gegen die Neigungen des Kranken sein, ja ihm viele Schmerzen verursachen und so scheinbar gegen das Wohl des Kranken sein, in Wirklichkeit sind sie es, die den Kranken zur Wiederherstellung der Gesundheit und zum vollen Besitz des Lebens führen. Auch unsere angeborenen Neigungen sind krankhaft. Nur die Gebote Gottes vermögen sie in die Richtung geistiger Genesung umzustellen. Nur der Wandel in Gottes Gegenwart wird uns zum Genuß des ewigen Lebens verhelfen.

Es steht somit fest, daß der immerwährende Wandel vor Gott zum Kampf gegen die angeborenen verkehrten Neigungen anspornt, dabei aber dem Wohl der menschlichen Natur dient oder vielmehr die einzig richtige Folgerung aus dem ebenfalls angeborenen Verlangen nach Vollendung und Seligkeit ist.

Wie aber vollzieht sich seelisch der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart? Welches sind die psychologischen Vorgänge in einer Seele, die in Gottes Gegenwart wandelt, und in welcher Reihenfolge spielen sie sich ab?

Unsere Seele gleicht von Geburt aus einem schlafenden Kind, das von außen geweckt werden muß. Nur wenn äußere Reize auf die Seele wirken, kann sie in Tätigkeit übergehen. Will die Seele zur vollen Auswirkung ihres Wesens gelangen, dann vermag sie es nur durch ihre Tätigkeit. Ihre Tätigkeit aber kann nur ein ihr auswendiger Gegenstand hervorrufen. Den Anstoß zur Tätigkeit vermittelt ihr das Erkennen. Das Erkennen allein aber bewirkt noch nicht jene innere Umwandlung, welche die Seele zur Vollendung bringen kann. Erst wenn das Wollen von innen heraus dem Erkennen von außen her antwortet, gehen in der Seele die entscheidenden Änderungen vor sich. Den Ausschlag kann nur und muß das Wollen geben. Erkennen ohne Wollen bliebe seelisch sinn- und wertlos. Ohne freie Willenstat können in der Seele nicht jene Umwandlungen zustandekommen, welche die seelische Seite dessen ausmachen, was wir sittlich Gut und Böse nennen. Ruht auch so die Entscheidung über unser inneres Wohl und Weh im Wollen, so bleibt dieses doch wesensnotwendig vom Erkennen in der Weise abhängig, daß es ohne Erkennen nie ein Wollen geben könnte. Erkennen aber ohne Wollen — wir wiederholen es — bleibt seelisch wertlos.

Der Wandel in Gottes Gegenwart wird sich zunächst in einem Erkennen äußern. Wir müssen eine irgendwie geartete Vorstellung, einen Begriff von Gott haben, wenn wir in seiner Gegenwart wandeln wollen. Der Gedanke allein an Gott aber macht nicht das Wesen dieses Wandels aus. Es wäre denkbar, daß ein Mensch den ganzen Tag in Gedanken sich mit Gott beschäftigte, ohne deshalb in der Gegenwart Gottes zu wandeln. Der Gedanke an Gott kann entweder rein theoretisch oder gänzlich mechanisch in unserem Bewußtsein stehen. Weder das eine noch das andere können wir Wandel in der Gegenwart Gottes nennen. Erst wenn der Gedanke an Gott das Wollen weckt und zur Betätigung herausfordert, entsteht das Wesenhafte dessen, was wir Wandel in Gottes Gegenwart heißen. Die Eigenschaft, die das Erkennen haben muß, um den Willen anzuregen, wird in der neuen Philosophie als Wert bezeichnet. Erst wenn eine Erkenntnis „wertvoll" und „wertgesättigt" wird und ist, vermag sie den Willen zur Selbsttätigkeit zu veranlassen. Die Willenstätigkeit kann dem Erkennen gegenüber zustimmend oder ablehnend sich kundtun. Die Verdammten in der Hölle wandeln immerwährend und zwar mit vollem Bewußtsein in Gottes Gegenwart, ihr Wille aber betätigt sich ununterbrochen in der Ablehnung Gottes. Wenn wir hier von der Bedeutung des Gedankens an Gott für den Wandel in

der göttlichen Gegenwart sprechen, so meinen wir es immer im Sinn einer zustimmenden Beeinflussung des Willens. Der Gottesgedanke, den ich mir, um in Gottes Gegenwart zu wandeln, ins Bewußtsein rufe, muß immer ein „wertvoller" sein d. h. er muß Forderungen, ein Sollen für den Willen enthalten. Der Gottesbegriff der Offenbarung, wie er uns in der ganzen hl. Schrift entgegentritt, quillt über in stets neuen unerschöpflichen Worten. Der Heiland legt allen Nachdruck darauf, daß die Gebote gehalten werden. Die ganze Bergpredigt z. B. enthält nichts anderes, als ein fortlaufendes Sollen an unser Wollen. Darum stellt auch der hl. Benedikt an die Spitze seiner Ausführungen über den Wandel in der Gegenwart Gottes nicht einen systematisch entfalteten Gottesbegriff, sondern einfach die schlichte, aber um so eindringlichere Forderung an seine Mönche, „immerwährend alles dessen eingedenk zu sein, was Gott geboten hat". Der Gedanke an Gott also kann nur dann den Wandel in Gottes Gegenwart begründen, wenn seine Wertseite möglichst wirksam in den Vordergrund des Bewußtseins tritt. Denn nur so kann der Gottesgedanke den Willen tiefgehend und nachhaltig beeinflussen.

Bei der Vorstellung begrifflicher Gedanken geht es ähnlich wie bei den äußeren Sinneswahrnehmungen. Wirkt ein und dieselbe sinnenfällige Eigenschaft lang und in gleicher Stärke auf einen unserer Sinne, dann stumpft die Empfindlichkeit ab. Der Sinn antwortet nicht mehr recht auf den Reiz. Wirkte der Gottesgedanke immerfort unter demselben Wertgesichtspunkt auf das Wollen, der Wille hörte nach und nach auf, für die Anregung empfänglich zu sein. Der Gottesgedanke würde „wertlos" und der Wandel in der Gegenwart Gottes hinfällig. Nun birgt der Gottesbegriff der Offenbarung eine so unerschöpfliche Fülle von Werten in sich, daß er immer wieder neuwirksam ins Bewußtsein gerufen werden kann. Soll der Gottesgedanke in uns wirklich fruchtbar werden, so müssen wir ihn in häufiger Betrachtung nach allen Seiten wenden und vertiefen. Es bedarf kaum des Hinweises, daß der Gott der Offenbarung nicht bloß vom verstandesmäßigen Erkennen allein, sondern nur von einer Verstandeserkenntnis, die in Glauben übergeht, umfaßt werden kann. Je stärker und lebendiger der Glaube sich betätigt, um so wertgesättigter wird der Gottesgedanke. Die erste Bedingung für den Wandel in Gottes Gegenwart wäre also eine wirkliche, in erster Linie wertbetonte, glaubensmäßige Gotteserkenntnis.

Erkenntnis regt seelische Veränderungen nur an, vollzieht sie aber nicht. Diese können nur im Wollen vor sich gehen. Im Wollen

besteht die eigentliche Selbsttätigkeit der Seele. Im Wollen allein schädigt und fördert sich die Seele. Im Wollen vollendet sich jene dritte Art von seelischer Selbstbewegung, die Aristoteles als die Wesensäußerung der selbständigen geistigen Seele erkannt hat.

Die pflanzliche Seele bewegt sich nur insofern selber, als sie die Hauptwirkursache des pflanzlichen Lebens ist. Mittel und Endziel der Bewegung aber bilden Dinge, die von der pflanzlichen Kraft verschieden sind. Mittel der pflanzlichen Bewegung ist der aufzunehmende Nährstoff, Endziel die Erhaltung und Vermehrung der Quantität, des Stofflichen, das Träger der pflanzlichen Kraft ist. Die Sinnesseele bewegt sich selber, indem die Mittelsursache der Bewegung der beseelte Sinn selber ist. Hauptwirk- und Endursache der Sinneswahrnehmung aber sind vom Sinnesorgan verschiedene Dinge. Hauptwirkursache ist die sinnenfällige Eigenschaft, Endursache der äußeren Sinneswahrnehmung die Einbildungskraft, der inneren Sinneswahrnehmung die Verstandestätigkeit. Die ganze Sinnestätigkeit ist darauf hingeordnet, die geistige Seele zur Betätigung anzuregen. Die geistige Seele aber hat in ihrer Tätigkeit kein anderes Ziel als sich selber. Ihre eigenste Tätigkeit hat nicht die Bestimmung, wie die pflanzen- und sinnenseelische Bewegung etwas außer sich anzuregen. Wohl kann die geistige Seele ohne Anstoß von außen nicht in Tätigkeit übergehen, die Tätigkeit selber aber regt nicht wieder etwas Fremdes an, sondern vervollkommnet einzig und allein die geistige Seele selber. Den unmittelbaren Anstoß zur Auslösung der geistigen Tätigkeit bewirkt die innere Sinneswahrnehmung, nämlich die Phantasiebilder, die ihrerseits von der äußeren Sinneswahrnehmung hervorgerufen werden. Die geistige Seele bedarf zur Entbindung ihrer ureigensten Tätigkeit dieser feinverzweigten Anregungen von außen. Denn die Seele ist nicht ein vollendeter, sondern sozusagen erst ein werdender Geist. Der Anstoß von außen wird der geistigen Seele im Erkennen. Das Erkennen, die Aufnahme, das In-Berührung-Treten mit dem von außen kommenden Anstoß ist von seiten der geistigen Seele etwas rein Geistiges. Es ist die Verstandeserkenntnis. Als Selbstbewegung, in der die geistige Seele erst etwas wird, was sie vorher nicht war, müssen wir das Wollen im ursprünglichsten und zugleich vollkommensten Sinn bezeichnen. Es herrscht vielfach die Meinung, als spielte sich das Wollen darin ab, daß die geistige Seele gleichsam durch die Türe, die das Erkennen öffnete, nach außen zum Erkenntnisgegenstand sich begibt. Hier aber waltet ein verhängnisvoller Irrtum ob. Das Wollen als solches vollzieht sich zunächst nur

innerhalb der geistigen Seele. Es besteht in der geistigen Bewegung, durch die die Seele unmittelbar sich selber und sonst nichts anderes bewegt. Diese dritte Art seelischer Selbstbewegung läuft in der vollkommensten Inwendigkeit ab, die Aristoteles als das Wesensmerkmal des Seelischen angibt. Mit Recht schließt Aristoteles aus der Tatsache dieser endzwecklichen Selbstbewegung auf die Fähigkeit dieses Selbstbewegers, auch vom Stoff getrennt weiter bestehen zu können. Es ist der einzige, wissenschaftlich sicher schließende Beweis für die Geistigkeit und daher Unsterblichkeit der Seele. Nicht vollkommen geistig könnte man jene Selbstbewegung nur insofern nennen, als sie des Sinnlich-Stofflichen bedarf, um ausgelöst zu werden. Da nun die geistige Seele mit dem Leib eine naturhafte Einheit bildet, hängt jede geistige Veränderung in ihrem Entstehen und Sichauswirken von entsprechenden Änderungen in der äußeren und inneren Sinnlichkeit und der gegenständlichen Umwelt ab. All diese außergeistigen Änderungen sind unmittelbarer Ausfluß des Wollens aber nicht das Wollen selber. Das Wollen regt die sinnlichen Strebevermögen und ihre ausführenden Werkzeuge an, jene außergeistigen Änderungen auszuführen. Das Wesenhafte und Formelle des Wollens spielt sich in der innergeistigen Selbstbewegung ab, durch die die geistige Seele sich selbst verwirklicht und vollendet.

Phänomenologisch läuft die Willenstätigkeit folgendermaßen ab: 1. Ein Außending wirkt auf die geistige Seele. Das Zentrum der geistigen Seele, das Ich nimmt die Wirkung im Erkennen auf. Aber nicht bloß dies; es wendet sich ihm gleichsam hinhorchend zu. Das Ich nimmt eine fragende Haltung an. 2. Das erkannte Außending richtet Forderungen, ein Sollen an das in der Fragehaltung befindliche Ich. Das Ich anerkennt und billigt die Forderung, ohne deshalb schon zum eigentlichen Wollen überzugehen. „Das solltest du eigentlich tun," so sagt es gleichsam sich selber. 3. Das Ich anerkennt nicht bloß die noch außenstehende Forderung, sondern nimmt sie zu sich hinein. Auf sie gestützt, setzt es nun den eigentlichen Willensakt[1]. Ein solches, das Ich im Erkennen aufforderndes Etwas, auf das gestützt, das Ich den Willensakt setzt, heißt in der Psychologie Motiv. Es ist das Anstoßgebende, ohne das ein Wollen nicht zustande kommt. Es ist nicht Ursache des Wollens; denn diese liegt nur im Ich. Wohl aber kann man es Willensgrund nennen.

Es kommt im natürlichen und übernatürlichem Leben vor allem

[1] Vgl. Pfänder, Motive und Motivation. Münchener Philosophische Abhandlungen (Lippssche Festschrift) 1911. S. 180 ff.

darauf an, daß wir wollen. Denn nur im Wollen vollzieht sich die geistige Selbstbewegung, die uns zur Vollendung bringt. Wir können aber nicht wollen, ohne durch Motive dazu angeregt zu werden.

Soll der Wandel in der Gegenwart Gottes uns zur inneren Heiligkeit und innigsten Gottverbindung führen, dann muß er in möglichst vielen Wollungen vor sich gehen. Zu Wollungen aber kommt es nicht, wenn nicht Motive wirken. Die Motive hinwiederum wirken nur durch das Erkennen. Es ist darum für den Wandel in der Gegenwart Gottes von entscheidender Bedeutung, daß der Gottesgedanke immer so in unserem Bewußtsein steht, daß aus ihm, wie aus nie versiegender Quelle, immer neue wirksame Motive strömen. Nicht umsonst betont die hl. Schrift fast ausschließlich den Sollcharakter des Gottesgedankens.

Damit der Gottesgedanke als Motiv tatsächlich wirksam wird, darf er nicht bloß erkenntnismäßig im Bewußtsein bleiben. Das Ich muß ihm gegenüber jene hinhorchende, bereitwillige Fragestellung einnehmen, die anerkennt und billigt, daß der Gottesgedanke Forderungen erhebt. Diese eigenartige hingebende Fragestellung zum Gottesgedanken findet ihren charakteristischen Ausdruck in dem, was wir die G e b e t s h a l t u n g der Seele nennen. Ohne die innere Gebetsverfassung der Seele kann der Gottesgedanke nicht als Motiv wirken. Ohne innere Gebetshingabe der Seele an Gott bleibt der Wandel in der Gegenwart Gottes ein unnützes Bemühen, eine unwürdige Täuschung. **Die zweite, noch viel wesentlichere psychologische Bedingung für den Wandel in der Gegenwart Gottes ist die innere Gebetshaltung der Seele.** Damit aber ist der Wandel in Gottes Gegenwart noch nicht vollendet. Die Seele muß die Forderungen, die der Gottesgedanke an sie stellt, anerkennend und billigend gleichsam in sich hineinziehen und, auf sie gestützt, in jene geistige Selbstbewegung übergehen, die das Wollen ausmacht. Im Wollen, das vom vorübergehend Akthaften immer mehr dem Zuständlichen, Bleibenden sich nähern muß, wird der Wandel in Gottes Gegenwart seine Krönung finden. Aus diesem geistigen Wollen heraus muß all unsere andere Tätigkeit, unser Tun und Lassen, Denken und Handeln fließen. **Das vom Gottes-Gedanken durch die Gebetshaltung der Seele angeregte Wollen bildet nicht bloß die dritte und wesentlichste Bedingung, sondern Ziel und Endzweck des Wandels in der Gegenwart Gottes.**

Es muß immer zu seelischen Unnatürlichkeiten führen, sobald die drei Bedingungen nicht in ihrem innern Zusammenhang und wahren

Verhältnis zueinander sich auswirken können. Selbstverständlich gibt es ohne Gottesgedanken keinen Wandel in der Gegenwart Gottes. Wäre aber der Gottesgedanke nur erkenntnismäßig, rein mechanisch oder theoretisch im Bewußtsein, der Wandel in Gottes Gegenwart bliebe aus. Hier birgt sich die erste Klippe, an der viele scheitern. Der Gottesgedanke muß motivhaltig sein. Als Motiv aber kann er nur wirken, wenn die Seele Gebetshaltung einnimmt. Allein die Gebetshaltung macht auch noch nicht den vollen Wandel in Gottes Gegenwart aus. Es droht hier eine zweite Klippe. Nur allzu nahe liegt die Gefahr, daß der Gottesgedanke als Ziel und Zweck betrachtet wird, dem die Gebetshingabe der Seele gilt. Diese Art verkehrter gegenseitiger Zuordnung müßte bald zu seelischer Starrheit und Unfruchtbarkeit führen. Sowohl der Gottesgedanke als auch die innere Gebetshaltung sind nur Mittel, um das Wollen anzuregen, und dabei ist der Gottesgedanke auf die Gebetshaltung als sein unmittelbares Ziel hingeordnet, und nicht umgekehrt. Der Gottesgedanke kann den Anstoß zum Wollen nur durch die Gebetshaltung geben. Nur wo seelisch diese Reihenfolge und Zielunterordnung gegeben ist, wird der Wandel in Gottes Gegenwart seine Früchte tragen. Auf das Wollen kommt alles an. Ob und in welchem Grad Wollungen in unserem Fall vorhanden sind, läßt sich nicht ohne weiteres feststellen. Praktisch aber besitzen wir untrügliche Merkmale, aus denen wir mit unbedingter Sicherheit schließen können, ob wir wirklich Wollungen gesetzt haben: Übereinstimmung unseres Handelns mit den Geboten und Vorschriften des Evangeliums, insbesondere der Selbstverleugnung, Selbstverdemütigung, Selbstentäußerung. Diese machen zwar nicht das Wollen selber aus, sondern fließen unmittelbar daraus. Da sie gegen die angeborene Neigung und Zielrichtung der menschlichen Tätigkeiten sind, so können sie nicht mechanische Vorgänge, sondern nur unmittelbare Folgen von Wollungen sein. Selbstverleugnung kann niemand üben, ohne vorher wahrhaft gewollt zu haben. Er kann es aber nur wollen, weil der Gottesgedanke die Gebetshaltung weckt und durch sie das Wollen auslöst. Unmöglich kann es wahre Selbstverleugnung ohne Wandel in Gottes Gegenwart geben. Also gibt es ohne Wandel in Gottes Gegenwart keine vollwertigen Wollungen. — Da es aber ohne Wollen keinen geistigen Fortschritt, keine Vollendung gibt, wird der Wandel in Gottes Gegenwart zu einer absoluten seelischen Forderung.

Die Selbstbewegung des Ich im Wollen geht letzten Endes auf eine Selbstverwirklichung der geistigen Seele hinaus. Selbstverwirk-

lichung der Seele aber bedeutet wiederum nichts anderes, als dem natürlichen und übernatürlichen Wirken Gottes in ihr möglichst freien Raum zu schaffen. Die natürliche Vollendung der Seele bestünde, wie wir schon einmal andeuteten, darin, daß die geistige Seele unmittelbar sich selber und mittelbar den in ihr wirkenden Gott erkännte und beide als Motive auf den Willen wirken ließe. Das ganze Erkennen ginge darin auf, das ganze Wollen ohne Unterbrechung oder Schwächung auszulösen. Die übernatürliche Vollendung geht unendlich weiter. Hier wird die Seele befähigt, das Letzte und Höchste, Gott, nicht bloß mittelbar, insofern er in ihr wirkt, sondern unmittelbar in seinem Ansichsein zu erkennen. Und diese Gotteserkenntnis birgt eine so grenzenlose Motivkraft in sich, daß sie die Seele zu einer Vollendung anregt, die alles Geschaffene übersteigt. Die Seele verwirklicht sich hier über die Grenzen ihres Seins hinaus, sie wird gleichsam göttlich. Denn nach altem philosophischem Grundsatz bestimmt der Gegenstand die Art der Tätigkeit.

Wir wiesen darauf hin, daß der Gottesgedanke, der in Begriff- oder Vorstellungsform in unser Bewußtsein tritt, nicht Ziel unserer inneren Hingabe sein darf. Er bildet nur den äußeren Anstoß, der durch die Hingabegesinnung der Seele die Willenstätigkeit entbinden soll. Erst das Wollen selbst als die Selbstverwirklichung des Geistes vollzieht jene Gottverbindung, auf die das ganze geistliche Leben hingeordnet ist. Niemals aber stellt sie eine Verbindung dar, die sich etwa zwischen dem abstrakten Gottesgedanken und der Seele knüpft, sondern zwischen der Seele und dem wirklichen Gott d. h. so wie er in der Seele tatsächlich wirkt. Damit stoßen wir auf eine Tatsache, der wir in der ganzen Frage des Wandels in der Gegenwart Gottes eine entscheidende Bedeutung beilegen müssen.

Wäre es ein Widerspruch, wenn die Seele in einer irgendwie gearteten Erkenntnis oder — sagen wir lieber — Wahrnehmung sich der wirklichen Verbindung unmittelbar bewußt würde, die zwischen der geistigen Seele und dem in ihr wirkenden Gott besteht? Wäre diese Erkenntnis oder Wahrnehmung in sich auch so unvollkommen, daß sie Sinn und Bedeutung verlöre ohne das grundlegende und ergänzende Erkennen in Begriffen und Glaubenswahrheiten, trotz aller Unvollkommenheit wäre sie doch der Anfang einer arthöheren, weit unmittelbareren Gotteserkenntnis. Je höher aber die Art der Gotteserkenntnis steht, um so unmittelbarer, motivkräftiger wirkt sie auf den Willen. Die Seele käme in die Möglichkeit, eine so intensive Selbstverwirklichung zu vollziehen und Gott so vollkommen in sich

wirken zu lassen, daß ein wesentlich neuer Abschnitt auf der Bahn der Vollkommenheit begänne, der sein Gepräge ganz vom Endstadium erhielte. Es setzte damit eine neue, die wahre Weise des Wandels in der Gegenwart Gottes ein. Es wäre also nur die Frage, ob hienieden eine — wenn auch nur anfangsweise — Gotteswahrnehmung möglich ist, die aus dem unmittelbaren Bewußtwerden der wirklichen Gottvereinigung der Seele entspringt.

Die hl. Schrift enthält jedenfalls Andeutungen genug in diesem Sinn. Ich erinnere beispielsweise nur an den johanneischen Ausspruch: „Wenn einer mich liebt, so wird ihn mein Vater lieben und ich werde mich ihm offenbaren!“ oder an den paulinischen: „Der göttliche Geist gibt unserem Geist die unmittelbare Versicherung, daß wir Kinder Gottes sind“.

Weiter wäre zu fragen, ob jene unmittelbare Wahrnehmung des in der Seele wirkenden Gottes psychologisch möglich ist. Tatsache ist, daß die Seele, wenn sie als leibgetrennter, reiner Geist erkennt, Gott in dieser Weise erfassen müßte. Daß die Seele hienieden nicht als reiner Geist erkennt, kommt von ihrer naturhaften Verbindung mit dem Leib. Trotz aller Leibverfangenheit aber bleibt sie reiner Geist und trägt in sich nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Fähigkeit, sich als reiner Geist erkennend und wollend zu betätigen. Was hinderte denn, daß die Seele schon im Leib begänne, die Betätigungsweise des reinen Geistes auszuüben? Nur einen beweiskräftigen Grund wüßte ich, der dagegen spräche: die Tatsache nämlich, daß unsere Seele in ihrer Verbindung mit dem Leib gleichsam nur ein werdender, nicht vollendeter reiner Geist bzw. gleichsam durch einen fortschreitenden schöpferischen Akt Gottes nach und nach die Fülle des Seins erhält, also nicht von Anfang an die Kraft besitzt, schon als reiner Geist tätig zu sein.

Wir zeigten oben, wie die Selbstverwirklichung der geistigen Seele, die steigende Vergeistigung in jener Selbstbewegung sich vollzieht, die wir Wollen nennen. Je öfter und tiefer Wollungen in der geistigen Seele ausgelöst werden, umso rascher und ausgiebiger schreitet die Selbstverwirklichung voran. In dem Grad als die Selbstverwirklichung zunimmt wächst die Fähigkeit der Seele, sich als reiner Geist zu betätigen. Unsere Frage spitzt sich dahin zu, ob die Selbstverwirklichung der geistigen Seele hienieden schon einen solchen Umfang anzunehmen vermag, daß jene unmittelbare Wahrnehmung Gottes anfangsmäßig zwar, aber steigerungsfähig auftreten kann. Die Mystik aller Zeiten bis hinein in die augenblickliche Gegenwart bejaht es einfachhin durch

Tatsachen, die einwandfrei feststehen. Für ein tieferes Nachdenken verliert diese auf den ersten Blick überraschende Bejahung alle Unwahrscheinlichkeit. Im Wollen geht die Selbstverwirklichung des Geistes vor sich. Zu einzigartig sicherem und fruchtbarem Wollen führt der ebenfalls einzigartig motivreiche und motivkräftige Gottesgedanke durch die innere Gebetshaltung der Seele. Die aus dem Gottesgedanken quellenden Motive regen deshalb so unfehlbar zum Wollen an, weil sie Forderungen enthalten, die geradewegs gegen die auflösenden Neigungen und Strebungen unserer Natur gehen.

Darin beruht die erbsündige Unordnung in den niederen Seelenkräften, daß diese vom Willen unbeherrscht, nicht in der Richtung der Selbstverwirklichung, sondern der Selbstauflösung streben. Auch das höhere Erkennen löst selten wahres Wollen aus. Der Wille läßt sich passiv hinziehen vom Gegenstand des höheren und niederen Erkennens, von den sinnlichen Strebungen, und zwar in einer Richtung, wo es zu keinem Wollen kommt. Die inneren Bewegungen der Seele werden fast ausschließlich objektstrebig, anstatt zur geistigen Selbstbewegung im Wollen zu werden. Als eigentlicher Wille kann eine Strebekraft nicht angesprochen werden, die nur Änderungen in der sinnlich wahrnehmbaren Umwelt schafft und wären es auch die großartigsten Werke. Gewiß, infolge der naturhaften Verbindung zwischen Leib und Seele wirken äußere Werke und Schöpfungen zwar auf den Geist zurück, aber sie gebärden sich fast ausnahmslos als Selbstzwecke und Selbstziele. Sie hören auf, Mittel zu sein, den Geist zur Verwirklichung des wahren Zweckes, zur Selbstbewegung und Selbstverwirklichung im Wollen zu veranlassen. Der Geist vergegenständlicht sich auf diese Weise, aber zu einer richtigen Selbstverwirklichung des Geistes kommt es nicht. Die neuere Willenspsychologie zeigt mit überraschender Deutlichkeit, wie wenig vollwertige Willenshandlungen vom Durchschnitt der Menschen gesetzt werden. Der Gegenstand, den das Erkennen vermittelt, zieht zielgemäß das Streben der Seele auf sich. Es wird zum Ziel, anstatt Mittel zu sein. Der Geist überläßt sich in Untätigkeit dem Spiele der Kräfte auf den Gegenstand als ihrem Ziel. Der Geist bleibt nämlich in vollem Sinne solange untätig, als er nicht zum Wollen übergeht. Zum wahren Wollen aber kommt es nicht, wenn sich die Kräfte nicht entgegen den angeborenen niederen Neigungen betätigen. Darum betont der hl. Benedikt, daß der Mensch durch die desidia, die Untätigkeit des Ungehorsams, sich von Gott entfernt hat. Zur Selbstbewegung d. h. zum Wollen kann der Geist nur dann übergehen, wenn die Neigungen genötigt werden, ihrem

natürlichen Hang entgegenzustreben. Darin liegt der Grund, daß es ohne Selbstverleugnung, Verdemütigung, innere und äußere Abtötung keine wahre Vollkommenheit und Vollendung geben kann. Es folgt daraus aber auch, daß Abtötung, Selbstentäußerung in dem Augenblick Sinn und Berechtigung verlieren, wo sie zum Selbstzweck werden. Sie selber dürfen nichts anderes bezwecken, als den Menschen zum Wollen, zur wahren Selbstverwirklichung, zur Stärkung des Ich, zur natürlichen und übernatürlichen Ausgestaltung der Persönlichkeit zu veranlassen. Dasselbe gilt von den Geboten und Räten, die demselben Zweck dienen. Alles was nicht zur Selbstbewegung des Ich, zum Wollen beiträgt, wird wertlos und hat keinen Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit. Die Entscheidungen über unser wahres Wohl und Wehe fallen im Wollen. Wer Ernst macht mit der Lehre Jesu, wird nie in geistiger Untätigkeit, in Willenslosigkeit verharren. Er wird fortwährend zum Wollen gedrängt. Wer den Wandel — möglichst den immerwährenden — in Gottes Gegenwart in der Ordnung übt, wie wir oben angaben, der macht im Wollen in dem Grade Fortschritte, als er diesen Wandel verwirklicht. Wer immerwährend in Gottes Gegenwart wandelt, kann nicht anders als immerwährend wollen. Eine derartige systematische und folgerichtige Erziehung zum Wollen muß eine Selbstverwirklichung des Geistes zur Folge haben, die nach und nach jene Stufe erreicht, wo eine unmittelbar erfahrungsmäßige Erkenntnis des in der geistigen Seele wirkenden Gottes stattfindet. Der Entwicklungsgang der Mystiker, wie wir ihn seit der hl. Theresia psychologisch verfolgen können, gewährt uns einen sicheren Einblick in diese Art von Seelenumwandlung. Schon die Gebetshaltung der Seele gegenüber dem vorstellungsmäßigen, begrifflichen Gottesgedanken weist eine reichere innere Fülle auf, als sie der bloße Gottesgedanke zu wecken vermöchte. Es pulsieren in ihr schon Kräfte, die aus dem rein Geistigen der Seele fließen. So etwa wäre der Zustand im betrachtenden Gebete zu denken. Nur nebenbei sei bemerkt, daß bei geistig hochstehenden, künstlerisch und genial veranlagten Persönlichkeiten in ihrem Schaffen eine Quelle strömt, deren Fülle auch nicht annähernd aus dem begrifflich-schlußweisen Erkennen erklärt werden kann[1].

[1] Eine geistig hochstehende Persönlichkeit mit genialem Einschlag und von seltenem innerem Reichtum, mit einer überaus feinen Beobachtungsgabe für innerseelische Vorgänge ausgestattet, äußerte mir gegenüber einmal spontan: „Das Urwesen der Seele ist Empfindung. Ich empfinde alles zunächst unbewußt, dann ein wenig bewußt, bewußter und schließlich so stark, daß ich das Aufsteigen des Empfundenen in Verstand und Wille fast wie im Reflex erkenne oder eigentlich wiederempfinde."

Noch stärker kommt das innergeistige Leben zum Durchbruch im sogenannten „anmutungsvollen“ (affektiven) Gebet. Nach und nach nimmt die innere Fülle und damit die Leichtigkeit zum Wollen so zu, daß der Gottesgedanke in seiner Vielseitigkeit immer mehr an Bedeutung verliert. Es bedarf nur noch eines ganz leisen gedanklichen Anstoßes, um die Seele in reichen inneren Gebetsakten aufquellen und in Wollungen sich auswirken zu lassen. Der Gottesgedanke braucht nicht mehr in der Betrachtung gewendet und vertieft zu werden, um motivkräftig zu sein. Die Selbstverwirklichung der geistigen Seele ist so erstarkt, daß sie die begrifflich vermittelten Motive kaum mehr nötig hat. Ein Hauch von Anstoß genügt, um die geistige Selbstbewegung anzuregen und in Fluß zu halten. Wir nennen diesen Zustand das Gebet der Einfachheit, weil das Auftauchen und bloße Dasein eines einzigen Gedankens an Göttliches für lange Zeit ausreicht, um die innere Gebetshaltung der Seele und durch sie das Wollen anzuregen. Die Betrachtung, die den Zweck verfolgt, den Gottesgedanken so motivkräftig wie nur möglich im Bewußtsein zu entfalten, hört auf. Die Betrachtung und der Gottesgedanke, mit dem sie sich beschäftigt, sind eben nur Mittel zum Zweck. Das Mittel noch immer anwenden, wenn der Zweck erreicht ist, hieße das Mittel zum Zweck machen und damit das Seelenleben schwer schädigen. Wollte eine Seele im Zustand des Gebetes der Einfachheit zur Betrachtung sich nötigen, so beginge sie eine Art geistigen Selbstmordversuches. Das Gebet der Einfachheit wechselt oft mit dem sogenannten Gefühle der Gegenwart Gottes. Damit stehen wir auf der Grenzscheide zwischen gewöhnlichem und mystischen Gebet.

Das mystische Gebet muß nach den Erfahrungen der hl. Theresia als ein Zustand charakterisiert werden, wo die Gebetshaltung und Willenstätigkeit von einer Erkenntnis angeregt ist, die in der Seele unmittelbar erfahrungsmäßig, nach Art des leibunabhängigen Geistes vor sich geht. Es handelt sich um eine wahrnehmungsmäßige Erkenntnis, wo die Seele sich selber als reinen Geist und den in ihr natürlich und übernatürlich wirkenden Gott unmittelbar *erfährt*. Auf der Grenze zwischen dem mittelbar-begrifflichen Erkennen Gottes, wie es in aufsteigender Linie seinen Höhepunkt in der Betrachtung und in anschließend absteigender Linie die unterste Stufe im Gebet der Einfachheit findet, und jenem unmittelbaren Erfahren Gottes im mystischen Gebet bewegt sich das „Gefühl der Gegenwart Gottes“. Die lange Reihe tiefster Wollungen, die in systematischer Selbstverleugnung und beständiger Übung des Wandels in der Gegenwart

Gottes erzielt worden ist, steigert nach und nach die geistige Seele zu einem Grad von Selbstverwirklichung, daß sie, um tätig zu sein, nicht mehr jener sinnenseelischen Mittel bedarf. Es beginnt das Eigentümliche des reinen Geistes: unmittelbare Selbstwahrnehmung und damit erfahrungsmäßiges Bewußtwerden des im reinen Geiste wirkenden Gottes. Die Motivkraft dieser Art von Erkennen ist von solcher Unmittelbarkeit und Stärke, daß der Wille ganz und ununterbrochen Tätigkeit wird. Das Gefühl der Gegenwart Gottes könnte man das erste leise Dämmern der unmittelbar sich sebst bewußtwerdenden geistigen Seele nennen. Das natürliche und übernatürliche Wirken Gottes beginnt sich fühlbar zu machen dadurch, daß die Seele nach Art des leibgetrennten Geistes sich unmittelbar selbst wahrnimmt. Mangels eines passenden Ausdruckes hat man bis jetzt das Sichregen des reinen Geistes, die anfangsweise, unmittelbare Selbstwahrnehmung der Seele und das erfahrungsmäßige Bewußtwerden von Gottes Wirken in der Seele mit dem vielsinnigen und vieldeutigen Ausdruck „Gefühl" bezeichnet. Damit kommen wir zu einem der brennendsten religiösen Probleme der Gegenwart, nämlich zur Frage nach dem Wesen des Gefühls, von dem die religiöse Literatur der heutigen Zeit so häufig spricht. Man kann geradezu sagen, daß Gefühl und Erleben im Mittelpunkt der modernen religiösen Bewegung stehen. Ich habe die Überzeugung, daß man diese verwickelte und vielumstrittene Frage nur klären kann, wenn sie von der Seite in Angriff genommen wird, von der wir eben an sie herangeführt wurden.

Noch selten ist etwas so vielen und verschiedenartigen Mißverständnissen ausgesetzt, auf der einen Seite so überspannt und überschätzt, auf der anderen Seite so schroff abgelehnt und oft lächerlich gemacht worden, wie „Gefühl" und „Erleben". Einen tiefen, wahren und vollauf berechtigten Sinn haben „Gefühl" und „Erleben", wenn sie andeuten, daß Religion motivkräftig sein und zu einer größtmöglichen Selbstverwirklichung des Geistes führen müsse. Die Selbstverwirklichung des Geistes aber äußert sich in dem, was wir vorhin konventionell als „Gefühl" bezeichneten. Die Äußerungen dieses Gefühles selber aber sind nichts anderes, als das, was die Modernen Erleben nennen. In diesem Sinn ist die Betonung des Gefühles und Erlebens im religiösen Leben nichts Verwerfliches, im Gegenteil als ein entschiedener Fortschritt im Geistesleben zu begrüßen. Einen irreführenden, verdammungswürdigen Sinn erhalten Gefühl und Erleben, wenn sie beanspruchten, die einzige religiöse Erkenntnis- und Betätigungsart zu sein mit Ausschluß der objektiven, dogmatisch-glaubens-

mäßigen Erkenntnis und der religiösen Gemeinschaftsbetätigung. Es muß aber betont werden, daß die Selbstverwirklichung des Geistes unter dem Einfluß des natürlichen und übernatürlichen Wirkens Gottes und damit letzten Endes die Ehre und Verherrlichung Gottes Ziel, die objektiven Formen und Dogmen nur Mittel, wenn auch wesensnotwendige Mittel sind. Hienieden vermag die geistseelische Betätigung des Menschen nie eine Vollendung zu erreichen, welche die Glaubenserkenntnis entbehren und ausschalten könnte.

Um dem Begriff des Gefühles eine ausdrucksvollere Fassung zu geben, müssen wir vom niedersten Grad des Gefühlslebens von der Wahrnehmung des Tastsinnes ausgehen. Unsere deutsche Volkssprache, die die Dinge und Vorgänge instinktiv und oft richtiger begreift, als es der wissenschaftlichen Forschung theoretisch gelingt, nennt bezeichnenderweise den Tastsinn schlechthin Gefühl. So weit auch die Anschauungen der Psychologen über das Wesen des Gefühles auseinandergehen mögen, darin sind wohl alle einig, daß Gefühle Äußerungen des Zustandsbewußtseins sind[1]. Im Gefühle wird sich ein Lebewesen des Lebenfördernden und Lebenhemmenden bewußt. Selbstförderung oder Selbstschädigung des Lebewesens äußert sich im Gefühl. Seelische Tätigkeiten sind nur Mittel, Werkzeuge, durch die ein Lebewesen seine Bestimmung erreicht: Selbstvervollkommnung und Selbstvollendung. So wird das Gefühl zum bewußten Ausdruck des erreichten oder verfehlten Selbstzieles. Das ist der gemeinsame Kern, der allen Gefühlen zugrunde liegt. Gefühl ist eine Art unmittelbares Selbstbewußtsein, ob es sich nun auf den Sinnesgebieten oder im Geistigen äußert. Der tiefere Grund, warum die Volkssprache den Tastsinn einfachhin Gefühl nennen konnte, muß offenbar der sein, daß die Tastwahrnehmung die zweckliche Änderung des Organes unmittelbar zur Folge hat, also ebenso unmittelbar das Gefühl der Lust oder Unlust, des Organentsprechenden oder des Organwidrigen auslöst. Jede Tastwahrnehmung ist wesensnotwendig entweder lust- oder unlustbetont. Bei der Tastwahrnehmung schieben sich zwischen Empfindung und endgiltiger Organänderung keine Mittelglieder ein. Ursache und Zweck der Tastorganänderung fallen zusammen. Ausdruck der zielmäßig erreichten Änderung ist das Gefühl. Eine Wärmeempfindung ist notwendig, wenn vielleicht auch in unmerklichen Graden, lust- oder unlustbetont. Da Wahrnehmung nur etwas Mittelhaftes, Gefühl aber etwas Zielmäßiges darstellt und in der Tastwahrnehmung beides

[1] Vergl. zur Frage beispielsweise: Geyser, Lehrbuch der allg. Psychologie² 1912; Hagemann-Dyroff, Psychologie⁸ 1911; Messer, Psychologie 1914.

zusammenfällt, so hat die Volkssprache mit richtigem Empfinden den Tastsinn nach dem Höheren als Gefühl bezeichnet. Je mehr die Wahrnehmungen und Erkenntnisse sich differenzieren, um so selbständiger und unabhängiger treten die Gefühle auf. Gefühl aber bleibt immer unmittelbare Selbstwahrnehmung in dem Sinn, daß das Gefühl einerseits die Eigenschaft ist, durch die ein Lebewesen die Förderung und Hemmung seines Zustandes unmittelbar wahrnimmt, auf der anderen Seite aber das Gefühl die Wahrnehmung selber ist. Ein nicht wahrgenommenes Eigengefühl wäre ein Unding. Da Gefühle der unmittelbare Ausdruck geförderten oder gehemmten Lebens sind, alle Antriebe zur verwirklichenden Tätigkeit aber aus dem noch nicht verwirklichten Ziel strömen, so leuchtet ohne weiteres die ausnehmende Bedeutung der Gefühle für das Seelenleben und seine Betätigung ein.

Als leibseelisches Wesen setzt sich der Mensch — um mit Aristoteles zu sprechen — aus so vielen Seelenteilen oder vielmehr so vielen beseelten Teilen mit eigener Tätigkeit zusammen, daß auch die Tätigkeit der Gefühle zu einer reichen, vielgestaltigen wird. Jeder Teil besitzt wie sein besonderes Teilziel, so seine eigene Zuständlichkeitsäußerung. Bei aller Vielteiligkeit aber bildet der Mensch doch ein streng einheitliches Wesen. Die Zuständlichkeit des Ganzen wird zielbestimmend für die Zuständlichkeiten der Teile. Was förderlich für einen Teil, kann schädlich für das Ganze sein. In diesem Durcheinanderwogen der verschiedenartigsten Teilgefühle kann nur beziehungsmäßiges Urteilen und schlußweises Erkennen das Richtige treffen. Je mehr die Teilgefühle auseinanderstreben und ein je weniger einheitliches Gesamtgefühl zustande kommen kann, um so verhängnisvoller wäre es, wollte man sich im seelischen Leben gefühlsmäßig orientieren. Man lieferte sich als Spielball an blinde Kräfte aus. Im rein Leibseelischen dürfte es zu sicherem Gesamtgefühl nur in äußerst seltenen Augenblicken kommen. Immer werden Teilgefühle störend dazwischengreifen. Bei geistig und sittlich hochstehenden Personen (Vergl. Anmerkung S. 110) wird die Zuständlichkeit der Seele als reinen Geistes sich in einem geistigen Gefühl äußern müssen, das noch zu allen Zeiten die Quelle aller großen Leistungen in der Menschheitsentwicklung war. Diese Art von Gefühl ist deshalb von so großer Bedeutung, weil es die unverrückbar sichere Einheit ist, auf die Urteilen und Schlußfolgern abzielen. Es gibt Urteil und Schlußfolgerung eine unausgewickelte, aber aprioristische Sicherheit. Auf jeden Fall wird es zum nie sich erschöpfenden Ursprung der machtvollsten Motive für zielbewußtes, folgerichtiges Handeln, das allein Persönlichkeiten

bilden und vollenden kann. Wo dieses geistige Gefühl wirksam ist oder ein leibseelisches Gesamtgefühl mit einer gewissen Einheit und Beständigkeit, da fällt ihm ganz von selber eine ausschlaggebende Rolle im Seelenleben zu. Es wird in vielen Fällen zum obersten Schiedsrichter darüber, ob etwas geistfördernd oder geisthemmend wirkt. Denn etwas, was niemals, positiv oder negativ, eine Veränderung im Gesamtgefühl oder Geistgefühl hervorruft, wird im eigentlichen Sinne wertlos. So können in der Tat bloße Erkenntnisse im Laufe der Zeit wertlos werden, weil sie nicht mehr lebenfördernd oder lebenhemmend zu wirken vermögen.

Da geistige Lebensförderung oder Selbstverwirklichung nur im Willen sich vollziehen kann, wird das geistige Gefühl im engsten Zusammenhang mit dem Willen auftreten. Je weiter die Selbstverwirklichung des Geistes voranschreitet, um so einfacher und unmittelbarer — weil nach und nach immer unabhängiger von den Teilgefühlen — wird sich das geistige Gefühl bemerkbar machen. In dem Augenblick, wo die geistige Seele sich selbst und den in ihr natürlich und übernatürlich wirkenden Gott unmittelbar wahrnimmt, wird Erkennen und Fühlen, wie in der Tastwahrnehmung, wieder eine Einheit. Sobald die Seele hienieden schon nach Art des leibunabhängigen Geistes zu erkennen und zu wollen beginnt, äußert sich das Sichhaben des Geistes unmittelbar als gefördert oder gehemmt. Es handelt sich hier um ein artneues geistiges Leben. Alle christlichen Jahrhunderte gaben ihm den Namen mystisches Leben. Wie die Tastsinneswahrnehmung der unterste Grad leibseelischen Lebens, so ist das mystische Leben der unterste Grad geistseelischer Lebensäußerung. Und wie man die Tastwahrnehmung schlechthin Gefühl nennt, so kann man auch vom geistigen Gefühl als der Grundlage der Mystik sprechen. Geistseelische Wahrnehmung ist wesensnotwendig und unmittelbar geistseelische Förderung oder Hemmung. Mittel und Zweck stehen hier, wie bei der Tastwahrnehmung, ohne Zwischenglieder miteinander in Verbindung. Ist auch die geistseelische Erkenntnis etwas — weil arthöher — ungleich Vollkommeneres als die vollendetste leibseelische Erkenntnis, so bleibt sie doch hienieden in ihrem Artgebiet so unvollkommen, daß sie unbedingt durch die Glaubenserkenntnis unterbaut und ergänzt werden muß. Selbstverständlich ist auch der bewußte Ausdruck der geistseelischen Zuständlichkeit, das geistseelische Gefühl ebenfalls etwas ungleich Erhabeneres und Untrüglicheres als das abgeschlossenste leibseelische Gesamtgefühl. Zwischen beiden flutet gleichsam das sogenannte Gefühl der Gegenwart Gottes

hin und her. Auf der ersten Stufe mystischen Lebens ist die leibseelische Betätigung gehemmt oder ganz ausgeschaltet. Auf der letzten und höchsten Stufe, in der mystischen Liebesvereinigung, tritt das Leibseelische wieder in seine vollen Rechte ein. Wie Hand und Feder gleichzeitig schreiben können, so kann der Mensch auf der höchsten Stufe gleichzeitig geistseelisch und leibseelisch tätig sein d. h. so, daß die leibseelische der geistseelischen Tätigkeit gleichsam werkzeuglich untergeordnet ist.

Nach diesen Voraussetzungen über die sachliche Berechtigung und die psychologische Möglichkeit des Wandels — und zwar des immerwährenden — in der Gegenwart Gottes, können wir zur Lösung der vielleicht wichtigsten, der praktischen Frage übergehen: Wie kann und soll der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart geübt und erlernt werden, ohne gegen die unwandelbaren Gesetze des seelischen Lebens zu verstoßen, die wir oben für unseren Fall festgestellt haben.

Daß der Wandel — selbst der immerwährende — in Gottes Gegenwart erlernt und daher geübt sein will, bedarf keines Beweises. Und daß er wirklich erlernt und geübt werden kann, dafür erbringen die Heiligen, insbesondere die mystischen aller Jahrhunderte, den lebendigen Erfahrungsbeweis. Wir sind von Natur aus gleichsam in die Gottvergessenheit hineingeboren. Die aus der Erbsünde entspringenden Neigungen streben in die Gottferne. Die verkehrte Zielrichtung unserer Neigungen und Tätigkeiten kann auf Gott wirksam nur dadurch umgestellt werden, daß wir den Gedanken an Gott immer wieder ins Bewußtsein rufen. Der Gottesgedanke wird aber nur dann richtunggebend auf den Verlauf der seelischen und leiblichen Tätigkeiten wirken, wenn er motivkräftig auftritt. Je mehr der Gottesgedanke der individuellen Wirklichkeitsmomente entkleidet wird und in kalter Abstraktheit im Bewußtsein steht, desto motivunwirksamer wird er sein. Was den Allgemeinbegriffen Werthaltigkeit, Motivwirksamkeit verleiht, sind eben jene Wirklichkeitsmomente, welche die Einzeltätigkeiten erfolgreich anregen. Je lebhafter ein Gegenstand als wirklich vorgestellt wird, desto machtvoller wird er zum praktischen Handeln drängen. Wir individualisieren den Gottesbegriff dadurch, daß wir ihn mit all den Eigenschaften und Eigentümlichkeiten umkleiden, die einem Allgemeinbegriff fehlen und nur dem wirklich existierenden Ding zukommen. Es können dafür natürlich nicht Eigenschaften und Merkmale in Frage kommen, die von der Einbildung erfunden, sondern von der natürlichen Gotteslehre und der Offenbarung verbürgt sind.

Für Anfänger in der Übung der Vergegenwärtigung Gottes oder für solche, die schwer mit Begriffen und bloß inneren Vorstellungen arbeiten, dürfte das wirksamste Wirklichkeitsmoment für ihre Gottesvorstellung die Lokalisierung im umgebenden Raum sein. Im weiteren Verlauf dürften die Wirklichkeitsmomente der uns durch die Offenbarung überlieferten Heilstätigkeit des dreieinigen Gottes mehr in den Vordergrund treten. Insbesondere das Gnadenwirken des dreieinigen Gottes in den Seelen, als das Wirklichste vom Wirklichen im Reiche des Geschaffenen, verleiht dem Gottesbegriff unmittelbar einen außerordentlich motivkräftigen Wirklichkeitscharakter.

Die neuere Gedächtnisforschung zeigt, daß Begriffe und Vorstellungen rasch aus dem Bewußtsein schwinden und oft nicht hemmungslos dahin zurückgerufen werden können. Es bedarf eines methodischen, systematischen Erlernens, damit Begriffe und Vorstellungen in der Vorratskammer des Bewußtseins, im Gedächtnis, jederzeit auftrittbereit vorhanden sind. Das psychische Gesetz der Gewöhnung und Gewohnheit tritt hier voll und ganz in seine Rechte. Sollten für die Bereithaltung des Gottesgedankens im Bewußtsein andere Gesetze gelten? Gerade hier ist systematisches Üben und Erlernung um so mehr geboten, als Gott nie in der sinnlichen Anschauung uns entgegentritt. Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß die Vergegenwärtigung Gottes systematisch — ja in gewissem Sinn technisch — geübt werden muß, soll unsere Seele in geistlicher Selbstverwirklichung zur innigsten Gottesverbindung gelangen. Wie häufig die Vergegenwärtigung Gottes geübt werden muß, damit eine Art Gewohnheit entsteht und der Gottesgedanke psychisch doch wirksam bleibt, darüber kann nur die Erfahrung das entscheidende Wort sprechen.

Lebten wir, wie einst die Wüstenväter, in einsamen Höhlen ganz in und für Gott, dann wäre ein i m m e r w ä h r e n d e s Denken an Gott, der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart die selbstverständliche Folge aus der Übung der Vergegenwärtigung Gottes. Nun sind aber die meisten Menschen hineingestellt in Leben und Beruf. Sie müssen und dürfen sich mit tausenderlei anderen Dingen als Gott beschäftigen. Wir sahen aber oben, daß der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart nach altchristlicher Auffassung Grundlage und Voraussetzung jedes wahren Vollkommenheitsstrebens ist. Es müßten also jene, die berufsmäßig im Vielerlei des Alltagslebens sich bewegen, zu gleicher Zeit immerwährend in Gottes Gegenwart wandeln.

Hier erhebt sich eine ernste Schwierigkeit, deren Lösung die Psychologie von ihren Anfängen bis herein in die Gegenwart anstrebte:

Können wir uns gleichzeitig mit zwei Dingen abgeben? Können zwei seelische Tätigkeiten gleichzeitig vorsichgehen? So lange Lösungen der Frage nur theoretitsch gesucht wurden, kam es zu keiner Entscheidung. Versuche aber, die neuestens von der experimentellen Psychologie gemacht wurden, zeigten, daß Aufmerksamkeitstätigkeiten niemals mathematisch gleichzeitig ablaufen können[1]. Wohl können zwei Aufmerksamkeitsleistungen parallel so nebeneinander hergehen, daß die eine in die Pausen der anderen sich einschiebt.

Wir müssen es demnach als ausgeschlossen betrachten, daß man sich mathematisch gleichzeitig dem Gottesgedanken und einer anderen Beschäftigung hingeben kann. In diesem Sinn stellt der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart allerdings eine psychologische Unmöglichkeit dar. Auf der anderen Seite aber hat die experimentelle Psychologie festgestellt, daß die Aufmerksamkeit nicht lange und in derselben Stärke einem und demselben Gegenstand ununterbrochen zugewendet bleibt. Aus einer inneren Gesetzmäßigkeit heraus wandert sie von einem Gegenstand zum anderen. Die Lehre der neueren Psychologie über Aufmerksamkeitsschwankungen und -wanderungen gibt eingehend darüber Aufschluß. Die größte Schnelligkeit, die bis jetzt bei Aufmerksamkeitswanderungen experimentell beobachtet wurde, beträgt etwa 1 $^1/_8$ Sekunde, ein Zeitraum, der von der Selbstbeobachtung nicht mehr als ein Nacheinander, sondern als Gleichzeitigkeit wahrgenommen wird.

Hat einmal der Gottesgedanke einen solchen Grad von Bewußtseinsbereitschaft erlangt, daß er sich neben anderen Beschäftigungen in die Schritte der Aufmerksamkeitswanderung gleichsam selbstverständlich einschiebt, dann könnte wohl subjektiv von einem immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart die Rede sein. Objektiv und streng mathematisch wäre es kein immerwährender Wandel, sondern ein wenn auch durch unbemerkbare oder kaum merkbare Zwischenzeiten unterbrochener Wandel in der Gegenwart Gottes. Ob aber der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart wie er in Wirklichkeit mit Erfolg geübt wird, mit dem eben bezeichneten psychischen Tatbestand sich deckt, ist eine andere Frage. Ich glaube sie schlechthin verneinen zu müssen. Die Übung, dem Gottesgedanken im Bewußtsein eine solche Bereitschaft zu sichern, wie wir vorhin angegeben, würde in den meisten Fällen in pathologische Erscheinungen ausmünden, wie sie etwa bei „Fesselung“, „fixer Idee“ usw. auftreten. Außerdem steht fest, daß Begriffe und Vorstellungen, die immer nur in derselben

[1] Die Versuche wurden gemacht am psychologischen Institut in München. Sie sind, geschichtlich eingeleitet und theoretisch begründet, veröffentlicht in dem Buch: Alois Mager O. S. B. Die Enge des Bewußtseins. Spemann, Stuttgart 1920.

Weise im Bewußtsein auftauchen, sehr bald psychisch motivunwirksam werden. Es wäre kaum denkbar, daß der Gottesgedanke jedesmal mit neuen Wirklichkeitsmomenten in die Aufmerksamkeitsschritte sich einschöbe. Wäre dies aber nicht der Fall, so hätten wir es mit einem rein mechanischen, aber nicht psychisch wirksamen Wandel in der Gegenwart Gottes zu tun. Der Gottesgedanke ist eben nicht Ziel der seelischen Tätigkeit, die wir als Wandel in Gottes Gegenwart bezeichnen. Er ist nur Mittel und gibt den Anstoß zu dem, was eigentliches Ziel dieses Wandels ist.

Wenn wir bei den Mystikern vom sechzehnten Jahrhundert bis in die Gegenwart herein nachschlagen, so werden wir gewahr, daß der immerwährende Wandel in Gottes Gegenwart tatsächlich nicht in jener ununterbrochenen Bereitschaft des Gottesgedankens, die Aufmerksamkeit mit der Raschheit des kleinsten Aufmerksamkeitsschrittes von anderen Beschäftigungen immer wieder auf sich zu ziehen, besteht. Der Gottesgedanke als Begriff und Vorstellung ist wohl Ausgangs- aber nicht Zielpunkt des seelischen Wandelns vor Gott. Er soll nur und muß Mittel sein, um die Seele zur inneren Gebetshaltung zu wecken. Erst so wird die unmittelbare Motivquelle für das Wollen, das wir als ausschlaggebend und als Ziel des Wandelns vor Gott bezeichneten, geöffnet. Die innere Gebetshaltung also bildet auch nicht den Zielpunkt des Wandelns vor Gott. Alles zielt vielmehr darauf ab, die Seele zum Wollen und damit zur natürlichen und übernatürlichen Selbstverwirklichung in und durch Gott anzuregen. Zur Auslösung dieses Wollens kommt es aber erst im vollen Sinn durch die Akte, die wir als Abtötung, Selbstentsagung, Selbstverdemütigung kennen. Da nun der Gottesgedanke zur Gebetshaltung und die Gebetshaltung zur geistigen Selbstverwirklichung im Wollen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern in dem des Veranlassenden und Veranlaßten zueinander stehen, so kann die innere Gebetshaltung sowohl, als auch die gefühlsmäßige Äußerung der geistigen Selbstverwirklichung weiterdauern, auch wenn der begriffliche Gottesgedanke die Aufmerksamkeit nicht mehr auf sich zieht. Beide bleiben psychisch wirksam und gefühlsmäßig wahrnehmbar, ohne daß der Gottesbegriff die Aufmerksamkeit beschäftigt.

Wer die innere Gebetshaltung und jenes geistige Gefühl zu unterhalten weiß, wandelt wahrhaft in der Gegenwart Gottes. Die Frage, ob Gebetshaltung und geistiges Gefühl ununterbrochen neben anderen vorstellungs- oder anschauungsmäßig orientierten Beschäftigungen bestehen kann, darf, wenn anders Selbst- und Fremdbeobachtung auf

diesem Gebiet zuverlässige Zeugen sind, unbedingt bejaht werden. In diesem Sinne ist der immerwährende Wandel vor Gott nicht bloß möglich, sondern tatsächlich. So entrollt er sich vor uns im Leben der Heiligen und Mystiker. Zu betonen ist allerdings, daß die Gebetshaltung immer wieder vom Gottesgedanken angeregt werden muß, damit sie nicht schwindet. Allein der Gottesgedanke braucht nicht immer begrifflich im Bewußtsein oder gar im Blickpunkt der Aufmerksamkeit zu stehen. Wie ein Feuer unterhalten wird, indem von Zeit zu Zeit wieder Brennstoff zugelegt wird, so muß auch die Gebetshaltung genährt werden durch das zeitweilige begriffliche Wachrufen des Gottesgedankens. Den schlagendsten Beweis für unsere Behauptung bildet die Tatsache, daß das Gebet der Einfachheit in einer dauernden inneren Gebetshaltung der Seele besteht, die nur ab und zu durch einen leisen Anhauch von seiten des Gottesgedankens wieder aufgefrischt werden muß. Je unabhängiger die Gebetshaltung von Begriffen und Vorstellungen sich macht, um so ungestörter kann man gleichzeitig anderen Beschäftigungen obliegen. Man könnte das Gebet der Einfachheit ohne weiteres dem immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart gleichsetzen. Was vom Gebet der Einfachheit gilt, gilt in erhöhtem Maße vom Gefühl der Gegenwart Gottes, das schon an das rein Geistseelische, an das Mystische grenzt.

Auf den beiden ersten Stufen mystischen Lebens, im Gebet der Ruhe und Vereinigung geht die Seele mit Ausschluß jeder anderen Beschäftigung ganz im Wandel in Gottes Gegenwart auf. Bekanntlich dauern diese beiden Gebetsarten anfänglich nur fünf bis zehn Minuten, später bis zu einer Stunde und darüber. In der Zwischenzeit herrscht wieder das Gebet der Einfachheit oder das Gefühl der Gegenwart Gottes vor. Auf der dritten Stufe mystischen Lebens, in der geistlichen Vermählung, ist die geistliche Selbstverwirklichung soweit vorangeschritten, daß die geistseelische Betätigung dauernder Zustand wird. Die Seele nimmt ohne Unterbrechung vom ersten Erwachen bis zum Einschlafen den dreieinigen Gott wahr, mit einer voll entfalteten Erkenntnis, die keimhaft im Gefühl der Gegenwart Gottes angelegt war. Wenn aber das Gefühl der Gegenwart Gottes dauernd gleichzeitig neben anderen Beschäftigungen bestehen kann, um wie viel mehr die volle Entfaltung dieses Gefühls in der Beschauung des dritten mystischen Grades. Hier tritt das Leibseelische voll und ganz wieder in seine Rechte ein. Es waltet vollendete Harmonie zwischen dem immerwährenden Wandel in der Gegenwart Gottes und den leibseelischen Beschäftigungen.

Wer den immerwährenden Wandel vor Gott üben und erlernen will, muß sich des Zusammenhanges wohl bewußt bleiben, in dem begrifflicher Gottesgedanke, Gebetshaltung und geistige Selbstverwirklichung zueinander stehen. Jede Störung der wesensnotwendigen Zusammengehörigkeit der drei Faktoren oder ihrer natürlichen Unterordnung müßte sich bitter rächen. Wer wähnte, der Wandel in der Gegenwart Gottes bestände in dem Wachrufen und dauernden Festhalten der Gottesvorstellung, der erschöpfte bald seine Nervenkraft und geriete schließlich in Zustände, die ins Gebiet der Psychopathologie gehören. Die Übung, den Gedanken an Gott zu wecken und festzuhalten, wird nur Sinn und Erfolg haben, wenn die Seele jene innere Gebetshaltung annimmt und mehr und mehr vertieft. Die innere Gebetshaltung wird nur dann Bestand und Wirksamkeit haben, wenn sie zur Abtötung und Selbstverdemütigung drängt und damit zum Wollen, zur Selbstverwirklichung des Geistes in Gott und durch Gott. In der Selbstverwirklichung des Geistes wird dem Wirken Gottes Raum in der Seele geschaffen. Und je mehr Gott in einer Seele wirken kann, umso mehr wird er geehrt und verherrlicht.

Wer über die Übung der Vergegenwärtigung Gottes schreibt, kann nicht genug die Notwendigkeit der inneren Gebetshaltung der Seele, die Unumgänglichkeit der Selbstverdemütigung und Abtötung, das Endziel aller Tätigkeit, die Selbstverwirklichung im Wollen betonen. Dazu müssen alle erzogen und angeleitet werden, die es mit dem Leben der Vollkommenheit ernst nehmen. Selbstverständlich muß mit Nachdruck auf dem systematischen, methodischen Wachrufen und Festhalten des Gottesgedanken bestanden werden. Nur darf dabei nicht vergessen werden, daß diese Übung nicht die Hauptsache des Wandels vor Gott ausmacht. Sie ist psychologisch Ausgangspunkt des Wandels in Gottes Gegenwart aber den beiden anderen Faktoren untergeordnet.

Wer aufmerksam die Frage des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes nach seiner sachlichen Berechtigung, psychologischen Möglichkeit und praktischen Durchführbarkeit ernsthaft durchdenkt, der wird zur Erkenntnis kommen, daß der immerwährende Wandel vor Gott wieder zur Grundlage und zum Ausgangspunkt allen Vollkommenheitsstrebens gemacht werden muß. Wohin das Ohr des Geistes nur immer horcht, tönen ihm Notschreie von Seelen entgegen, die ihr innerstes Sehnen und Hungern mit herkömmlichen Frömmigkeitslehren nicht mehr stillen können. Sie verlangen nach Unmittelbarem, nach Geistigerem. Sie wollen Gott und Religion nicht mehr

ausschließlich in Begriffen, äußeren Normen und Formen auf sich wirken lassen, sie wollen Gott und Religion im Innersten der Seele erleben. Es ist, im Grund genommen, nichts anderes als der Schrei der Seele nach geistseelischem Leben, wo die Selbstverwirklichung des Geistes in und durch den natürlich und übernatürlich wirkenden Gott ihren Ausdruck in der „gefühlsmäßigen" Wahrnehmung eben dieses in der Seele wirkenden Gottes findet. Das erwartet die heutige Welt von der Religion, daß sie zu diesem geistseelischen Leben anleitet und führt. Mit Recht hat man das Sehnen und Hungern nach religiöser Verinnerlichung und Vertiefung als den mystischen Zug im modernen Geistesleben bezeichnet. Systematische, methodische Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes wäre das Mittel, um die religiöse Sehnsucht unserer Zeit zu stillen. Mystik und immerwährender Wandel in der Gegenwart Gottes sind unzertrennlich miteinander verknüpft.

„Der Untergang des Abendlandes" ist zum Tagesgespräch geworden: Die abendländische Kultur- und Menschheit soll im Stadium des Greisenalters angelangt sein. Es gäbe keine Entwicklungsmöglichkeit mehr; es gäbe nur noch langsames Absterben und schließlichen Tod. Die schöpferische Kraft der Kultur des Abendlandes ist das Christentum. Alle anderen antiken Kulturen, die vom Christentum unberührt blieben, verharrten ungefähr auf derselben Linie, wo die hellenistisch-römische Kultur angelangt war zur Zeit, als das Christentum wie ein Sauerteig in sie eindrang. Die abendländische Kultur ist und bleibt eine Einzigartigkeit, die nur aus dem Christentum begriffen werden kann. Diesseitskultur zu schaffen, die irdischen Lebensbedingungen umzugestalten war aber keineswegs die Wesensaufgabe des Christentums. Es war gleichsam nur eine Vorarbeit, ein Bahnbrechen für Höheres, geistseelisches Leben, zu dem die Menschheit berufen ist[1]. Erst nachdem diese Vorarbeit geleistet sein wird, kann die christliche Religion zur vollen Auswirkung ihres Wesens in der Menschheit gelangen: zur Begründung geistseelischen Lebens. Die eigentliche Zielrichtung der Missionstätigkeit des Christentums können wir leicht beobachten an der Umwandlung, die es an Einzelmenschen bewirkte und immer noch bewirkt: an den Heiligen. In ihnen vollzog es jene Umkehr des ganzen Menschen vom Sinnlich-Anschauungsmäßgen und Leibseelischen zum rein Geistseelischen, die den Angelpunkt der Lehre Jesu bildet.

In umgekehrter Anwendung des biogenetischen Grundgesetzes, wonach die Ontogenie nur die Wiederholung der Phylogenie wäre, können

[1] Zum Spenglerschen Buche: „Der Untergang des Abendlandes" werden wir aus den obigen Ideenzusammenhängen heraus in einem besonderen Aufsatz dieser Zeitschrift Stellung nehmen.

wir voraussagen: Das Christentum muß an der Gesamtheit der Menschheit das vollbringen, was es bisher in allen Jahrhunderten nur an Einzelmenschen vollbrachte: die Gesamtheit muß aus dem Sinnlichen und Leibseelischen hineingehoben werden in das Reich des Geistseelischen, wo bisher nur Heilige und Mystiker Bürgerrecht hatten. Darin haben die Verkünder vom Untergang des Abendlandes Recht, daß eine Weiterentwicklung im Sinne der bisherigen Kultureinstellung ausgeschlossen ist. Alle Möglichkeiten scheinen in der Tat erschöpft. Die große Vor- und Nebenarbeit des Christentums an der Menschheit als Ganzes, die Schaffung einer sinnlich-leibseelischen Kultur als Unterbau zum höheren geistseelischen Leben ist erfüllt. Jetzt könnte die Wesensaufgabe der christlichen Religion beginnen. In instinktiven Ahnen fühlen die Menschen der Gegenwart, daß der gährende Wein religiösen Suchens und Sehnens nicht mehr in alte Schläuche gegossen werden kann. Nur neue Schläuche können den treibenden Inhalt fassen. Alles ruft und drängt nach „Erleben", nach „Gefühl" im religiösen Leben. Das Pochen und Stoßen zielt hinein ins Geistseelische. Das Gute wie das Böse strebt in dieser Richtung. Es ist, als ob die beiden Staaten, die Augustin mit visionärem Blick gezeichnet, anfingen empirische Wirklichkeit zu werden. So apokalyptisch es auch klingen mag, auch die geheime Offenbarung ist ein Buch der göttlich eingegebenen Schrift.

Wer geistig Augen hat, zu sehen, der wird angesichts der Symptome unserer heutigen Geistesentwicklung die Behauptung nicht zu gewagt finden: Was wir im Mystischen bisher nur an wenigen Einzelpersönlichkeiten beobachten konnten, wird mit der Zeit aus innerer Wesensnotwendigkeit heraus zu etner Allgemeinerscheinung, zu einem soziologischen Hauptfaktor werden. Die Vorbedingungen dafür lassen sich heute schon mit Händen greifen.

Die Frage nach der Mystik und somit auch nach dem immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart gewinnt in dieser Perspektive eine Weltanschauungsbedeutung von vorläufig noch nicht absehbarer Tragweite.

Wir müssen mit einem Bekenntnis schließen, das wir an den Anfang dieser Zeilen hätten stellen sollen: unmittelbarer Anlaß zu unserer grundsätzlichen Untersuchung gab die Meinungsverschiedenheit, die sich in der Frage der Vergegenwärtigung Gottes zwischen dem Geistl. Rat und Spiritual Hock und dem Privatdozenten an der Universität Köln, dem Jesuitenpater Lindworsky entspann[1]. Das Büchlein von

[1] Gegen bestimmte Aufstellungen des Büchleins: „Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes" von Hock schrieb Lindworsky im Aufsatz in den „Stimmen der Zeit"

Hock ist, wie jeder sich leicht überzeugen kann, nicht die Frucht am Schreibtisch gemachter theoretischer Erwägungen, sondern reicher, langjähriger Erfahrungen auf dem Gebiete des gewöhnlichen und mystischen Gebetslebens. Er will diese Erfahrungen systematisch in theologischer Sprache darstellen und theoretisch begründen. So wenig gegen die Erfahrungen an sich — um solche handelt es sich in der Tat — einzuwenden ist, so kann doch der Zweifel nicht ganz unterdrückt werden, ob die theoretische Fassung, insbesondere die psychologische Fixierung und Deutung immer das Richtige traf. Ungenauigkeiten und Fehlgriffe in der psychologischen Auswertung des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes können aber die vielen, die keinen Einblick in die Erfahrungen haben, auf falsche Spuren führen. Aus diesen durchaus berechtigten Bedenken ging offenbar der Angriff Lindworsky's gegen Hocks Übung der Vergegenwärtigung Gottes hervor. Die Streitfrage drehte sich hauptsächlich darum, ob das immerwährende Festhalten des Gedankens an Gott mit einer anderen gleichzeitigen Beschäftigung sich verträgt und ob die Anstrengungen, den Gedanken an Gott ununterbrochen festzuhalten, seelisch nicht schädlich wirken. Es könnte vielleicht den Eindruck erwecken, als hätte der Vorstoß L's gegen diesen Teilmangel von H's Methode die große gute Sache, die zweifellos hinter dem Büchlein von H. steht, mitgetroffen. L. bleibt im Negativen des Angriffs stehen. Positiv weist er — es war auch nicht seine Absicht — uns keinen Weg zum psychologischen Verständnis des immerwährenden Wandels vor Gott, der uns bei allen Mystikern der Vergangenheit und Gegenwart als unleugbare Tatsache entgegentritt. Die Sprache der Tatsachen und Erfahrungen verleihen den Ausführungen Hocks trotz theoretischer Ungenauigkeiten und psychologischer Unrichtigkeiten die Wucht innerer Überzeugung. Die ungewöhnliche Wichtigkeit der Sache, die in Frage steht, sowie das Interesse an einer über bloße Mutmaßungen hinausgehenden Aufhellung der Mystik legten mir den Gedanken nahe, unabhängig von der Kontroverse Hock-Lindworsky das Problem des immerwährenden Wandels in der Gegenwart Gottes einer grundsätzlichen Untersuchung zu unterziehen[1].

(1920, I, S. 41 ff.). Hock erwiderte mit einer Broschüre: „Veritati" (Würzburg 1920, Bauch). Dagegen erhob sich L. von neuem in den „Blättern f. d. Kath. Klerus" (1920 Nr. 15), wo die Kontroverse mit einem längeren, sehr beachtenswerten Aufsatz von Hock ihren vorläufigen Abschluß gefunden zu haben scheint (Ebd. Nr. 18 u. 19).

[1] Die vorliegende Arbeit erscheint demnächst in Buchform im Verlag Dr. Benno Filser, Stuttgart-Augsburg.

Eine geistliche Belehrung der hl. Mechthildis über Gnaden des Meßopfers.

Von P. Anselm Manser (Beuron).

Nach ihrer Gewohnheit oblag die hl. Mechthildis von Hackeborn[1] († 19. Nov. 1299) im Marienkloster zu Helfta eines Tages wieder einmal dem fürbittenden Sühngebete. In glaubensheller Nächstenliebe wendete es Mechthild einer Seele zu, auf der das Bewußtsein von Nachlässigkeit und Versäumnis lastete.

Beim frommen Liebeswerke stiegen der Heiligen aus den demütigen und lauteren Tiefen ihres Herzens Gedanken an die eigene geistige Dürftigkeit auf. Die betende Magd und Braut Christi faßte ihre Empfindung vom selbsteigenen Mangel in die bildhafte Klage vor dem himmlischen Herrn: „Eia, wie bin ich doch eine arme und geringe Braut; ich habe nicht einmal einen Ring, mit dem ich Dir meine Treue verbürge, ich müßte ihn zuvor von Dir selbst zum Geschenke erhalten!"

Gleich nach diesem Bekenntnis erschaute die Heilige im Geiste durch die Gnade ihres Herrn einen großen Ring. Er war so weit, daß er in seinem Umkreis den Herrn und die Betende zumal umschließen konnte. Der geheimnisvolle Reif trug sieben funkelnde Edelsteine. Beim sinnigen Beschauen ward der Heiligen die Einsicht, diese Kleinodien seien Zeichen einer siebenfältigen Weise der huldreichen Ankunft des Herrn in der Meßfeier.

„Erstens erscheint dabei der Herr mit so großer Demut, daß kein Anwesender so gering ist, dem der Herr sich nicht demütig zuneigt und seinen Besuch vergönnt, wenn nur der Mensch seines Herrn begehrt."

„Zweitens kommt der Herr mit solcher Geduld, daß kein Sünder und Feind zugegen ist, den der Herr da nicht geduldig erträgt und ihm auf Wunsch und Willen nach Aussöhnung nicht alle Schuld freudigst erläßt."

„Drittens kommt der Herr mit so machtvoller Liebe herbei, daß keiner da so kalt und starr ist, den auf dessen Begehren hin der Herr nicht mit seiner Liebe zu entflammen und tauenden Herzens zu machen vermag."

„Viertens kommt der Herr mit so reich strömender Freigebigkeit, daß keiner dermaßen arm ist, den er nicht mit Reichtümern erfüllen kann."

[1] Über ihre Abstammung und ihren Lebensgang, ihre Eigenart und Bedeutung vgl. Philipp Strauch in der „Allgemeinen deutschen Biographie", 21. Bd., 1885, S. 156—158.

„Fünftens überläßt sich hier der Herr allen als süßeste, gar köstliche und ersättigende Speise. Darum ist niemand so siech und hungrig, der in der Messe beim Herrn nicht frische Kraft und überreiches Genüge fände."

„Sechstens kommt der Herr mit solcher Lichtfülle, daß kein Herz so lichtlos und verfinstert schlägt, dem es nicht möglich wäre, in der Gegenwart des Herrn hell und rein zu werden."

„Siebtens kommt der Herr in der Messe voll Heiligkeit und Gnade. Keiner ist so schlaff und andachtsleer, dem dort nicht mit dem Ansporne zu inniger Andacht die Kraft zuflösse, aus seinem dumpfen Banne sich zu erheben."

* * *

Diese Erleuchtung über das hl. Meßopfer war würdig, in Mechthildens „Buch von besonderer Gnade" (III, 18) niedergelegt und auf weite Zeiten und Kreise vererbt zu werden[1]. Die überlieferte schriftliche Fassung des Geschauten geht aber nicht auf die Schauende selbst zurück, sondern wohl in erster Linie auf die Hand der geistesverwandten hl. Gertrudis der Großen. Sie war zur würdigen Empfängerin und Übermittlerin der späten mündlichen Eröffnungen ihrer ungewöhnlich begnadeten Mitschwester geworden.

Mechthildis hatte sich zahlreicher Schauungen gleichartigen Gepräges und Verlaufes erfreuen dürfen. Sie erschaute so bei seelischer Erhöhung oder einer Art Entrückung Bilder und Zeichen. Sie waren wie Samenkörner für die bereitete und lichte Seele der Heiligen und aus ihnen sproßten ihr jeweils gleichsam natürlich besondere geistliche Erkenntnisse auf. Mechthild erlebt demnach in solchen Fällen im Unterschied von andern bildlosen, rein geistigen und daher nicht beschreibbaren Gnadenerleuchtungen ein Fortschreiten von bestimmten, bezeichnenden Bildern zu entsprechenden bezeichneten Gedanken.

Das schöne Bild vom edelsteinbelegten, weiten und umspannenden Ring kennzeichnet die eucharistische Opferfeier als gnadenvolle Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott. Das Bild ist anschaulicher Ausdruck verbürgter Wahrheit. Es ruht auf Überzeugungen vom hl. Meßopfer,

[1] Den lateinischen Text s. bei (Louis Paquelin) „Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae: Bd. II: Sanctae Mechtildis . . . Liber specialis gratiae", etc., Poitiers-Paris, Oudin, 1877, S. 220. — Eine deutsche Übersetzung nach dieser trefflichen und schönen Ausgabe bot J. Müller, „Leben und Offenbarungen der hl. Mechtildis", usw. 1. Bd., Regensburg, 1880. — Eine neuere warme Würdigung der vornehmen, gemütstiefen und künstlerisch begabten Heiligen von E. Michael, S. J., Geschichte des deutschen Volkes, III. Bd., 1903, S. 176—181.

die bereits zu Zeiten der hl. Mechthild als altchristliches Erbgut gehütet und geschätzt wurden. Einige der frühkirchlichen Namen für die Messe lauteten schlechthin: „Vereinigung", „Gemeinschaft", „Kommunion", d. h. Verbindung, ein Sichzusammenfinden zuvörderst mit dem Gottmenschen Christus, wie es so deutlich das Ringbild bei der hl. Mechthild vor Augen stellt. Die hl. Meßfeier als Höhepunkt der gottesdienstlichen Gemeinschaft und Verbindung mit Gott betonte besonders der gedankentiefste Liturgieerklärer der altkirchlichen Zeit: der sogenannte Dionysius vom Areopag im Buche „Von den heiligen Rangstufen der Kirche" (Kap. III, § 1—3). Noch nachdrücklicher sprachen in gleicher Richtung Ausleger dieser im Morgen- und Abendland einflußreich gewordenen Schrift. Unter ihnen behauptet eine hervorragende Stellung der sel. Dominikaner **Albert** der Große von Bollstädt († 15. Nov. 1280). Seine Erläuterung der einschlägigen Dionysiusworte über die Meßfeier als Gottesgemeinschaft ist eingehend und tiefgreifend[1]. Bei der feingebildeten und kenntnisreichen hl. Mechthildis stand der berühmte Dominikaner Albert mit seinem heiligen Schüler und Mitbruder Thomas von Aquino († 1274) in außerordentlichem Ansehen (vgl. „Buch der besonderen Gnade" V, 9). Den Predigerbrüdern der nahen Stadt Halle unterstand zu jener Zeit großenteils die geistliche Leitung von Helfta (vgl. **Paquelin** a. a. O. S. 298, 1). Die Höhenlage der Gedankenwelt und Lehrweise, die damals die deutschen Dominikaner im geistlichen Unterricht so zahlreicher Frauenklöster einhielten, mag auf die emsige Schülerin des hl. Benediktus aus dem edlen Geschlechte von Hackeborn zu Helfta stark eingewirkt haben. Wenn Mechthildis erscheinender Gotteszeichen gewürdigt ward, trafen sie bei ihr gewiß auf einen gut und reich bebauten Seelengrund. Und wenn die Heilige sie deutet, leuchten aus ihren Deutungen die bereits auf gewöhnlicherem Wege gewonnenen Reichtümer geistigen Verständnisses zugleich hervor.

Kurz vor dem eucharistischen Gegenwärtigwerden des Herrn in der Opferfeier verwendet die römische Meßordnung seit frühester Zeit im zweiten Teil des Sanctus jeweils den messianischen Königsruf: „**Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn!**" Für die hl. Mechthild mochte dieses Wort auf Grund ihres Blickes in die Segnungen des Kommens Christi in der Messe stets einen ganz besonderen Wohlklang besitzen.

[1] In der neuen von Leo XIII. begünstigten Gesamtausgabe der Werke des sel. Albertus Magnus durch Aug. **Borgnet**: Bd. XIV, Paris 1892, S. 559—570, bes. S. 560 f.

Paradieseskult und christlicher Kult[1].

Von P. Bernhard Durst (Beuron).

Gott rief die vernünftigen Geschöpfe ins Dasein, um ihnen für ewig an seiner eigenen Seligkeit Anteil zu gewähren. Doch nötigt er die Geschöpfe nicht zur Annahme dieses ewigen Glückes; frei sollen sie es sich aneignen. Die sittliche Tat, die zur ewigen Teilnahme am göttlichen Leben führt, ist die Leistung des Gott gebührenden Kultes. Das Geschöpf muß in Liebe anerkennen, daß es von Gott erschaffen wurde ohne ein Anrecht darauf zu haben, daß es seinem Schöpfer alles verdankt, daß es ihm gehört, daß es ihm rückhaltlose Hingabe schuldet; und dann muß es diese Hingabe auch wirklich leisten durch Beobachtung von Gottes heiligen Geboten. Das ist der Gott geschuldete Kult. Gott gewährt den vernünftigen Geschöpfen bei ihrer Erschaffung die erforderlichen Gelegenheiten und die nötige Frist zur Leistung dieses Kultes. Seine wirkliche Leistung ist die einzige, alles beherrschende Aufgabe in der gewährten Prüfungszeit. Es widerspräche ja Gottes Heiligkeit, wenn er dem Geschöpf gegenüber auch nur für einen Augenblick oder nur für eine einzige Handlung auf seine Schöpferwürde und auf sein unumschränktes Eigentumsrecht über das Geschöpf verzichtete und es von der Pflicht der gänzlichen Hingabe an ihn entbände. Das Geschöpf muß also in der ihm gewährten Prüfungsfrist seine ganze Kraft und Zeit in den Dienst dieser einen, großen Aufgabe stellen, um durch Leistung des von Gott verlangten Kultes die ewige Teilnahme am beseligenden Leben Gottes sich zu verdienen.

Dieses Gesetz gilt für alle erschaffenen vernünftigen Wesen ohne Ausnahme, für die reinen Geister so gut wie für die Menschen. Die Verwirklichung dieses Gesetzes aber gestaltet sich bei den Engeln und Menschen verschieden. In dem Aufsatz über den von den Engeln geforderten Kult[2] wurde gezeigt, wie die Engel in einem Augenblick, im ersten Augenblick ihrer Erschaffung durch einen formellen Kultakt die Entscheidung für oder gegen Gott mit der ganzen, ihrer Natur überhaupt nur möglichen Klarheit und Entschiedenheit vollziehen konnten und auch mußten. Anders liegen, wie in dem erwähnten Aufsatz auch schon ausgeführt wurde, die Dinge beim Menschen. Der

[1] Der Aufsatz führt die Abhandlung „Vom Wesen des christlichen Kultes" weiter, von der in den letzten zwei Jahrgängen drei Artikel erschienen sind, vgl. Bened. Monatschr. I (1919) 289—305, 383—407 und II (1920) 306—311.

[2] a. a. O. II (1920) 306 ff.

Mensch braucht zu seiner Entwicklung eine gewisse Zeit. Dazu verlangt die körperliche und geistige Entwicklung des einzelnen Menschen und der Gesamtheit eine Unmenge von Handlungen, die ihrer Natur nach zunächst nicht gottesdienstlichen, sondern profanen Charakter haben, sofern ihr nächster Zweck nicht die Verherrlichung Gottes, sondern die Erhaltung und Vervollkommnung des einzelnen oder der menschlichen Gesellschaft ist. Aber auch diese an sich profanen Handlungen können und sollen in den Dienst der einen, alles beherrschenden Diesseitsaufgabe gestellt werden; auch sie müssen gottesdienstliches Gepräge erhalten und mit den formellen Kultakten zu einem einzigen, ununterbrochenen, gewaltigen Gottesdienst zusammenwachsen. Dies kommt dadurch zustande, daß die profanen Handlungen letzten Endes darauf abzielen müssen, den Menschen zu befähigen, daß er die formellen Kultakte der Hingabe an Gott immer vollkommener vollziehe; besonders aber dadurch, daß der Mensch in seinem profanen Tagewerk sich vom Geist der Gottunterwürfigkeit leiten und beherrschen läßt[1]. Der Kult, den der Mensch während der Prüfungszeit des Erdenlebens zu leisten hat, setzt sich demnach aus zwei Arten von Handlungen zusammen, aus eigentlichen Kulthandlungen, zu denen vor allem die inneren Akte der Anbetung und Hingabe an Gott und unter den äußeren Kultakten besonders das Opfer gehören, und dann aus den Handlungen, die das profane Tagewerk des Menschen ausmachen, die der Erhaltung und Vervollkommnung und Verschönerung des Erdendaseins dienen, die aber, weil im Geist der Gottunterwürfigkeit dem Willen Gottes entsprechend verrichtet, gottesdienstliche Weihe erhalten.

In der Art und Weise nun, wie die Menschheit durch diese zwei Arten von Handlungen die gottesdienstliche Aufgabe des Erdenlebens erfüllen soll, müssen wir zwei Perioden unterscheiden. Die erste Periode war die der Paradiesesmenschheit. Mit dem Ausdruck Paradieseskult fassen wir alles zusammen, wie der Paradiesesmensch die formellen Kultakte verrichtet und wie er sein ganzes Erdendasein zu einem ununterbrochenen Gottesdienst gestaltet hätte. Tatsächlich ausgeübt wurde der Paradieseskult nur von zwei Menschen, von unsern Stammeltern Adam und Eva, und auch von diesen nur während der sehr kurzen Zeit von ihrer Erschaffung bis zum unseligen Augenblick ihres Sündenfalles. Aber wenn mit der tatsächlichen Ausübung des Paradieseskultes auch nur zwei Menschen während ganz kurzer Zeit den Anfang gemacht haben, so war doch der Paradieseszustand und demnach auch die Form des Paradieseskultes von Gott für das ganze

[1] Vgl. Bened. Monatschr. I (1919) 301, 383.

Menschengeschlecht geplant. Wir haben also im Paradieseskult einen von Gott geplanten, für das ganze Menschengeschlecht berechneten, fertigen, nicht mehr weiter zu vollendenden Kulttyp, dessen Fortdauer und volle Verwirklichung nur durch die so bald erfolgte Paradiesessünde vereitelt wurde.

Mit der Paradiesessünde und ihren Folgen und mit der gleich hernach gegebenen Verheißung eines Erlösers beginnt die zweite Periode des göttlichen Kultes. Sie zerfällt in drei Entwicklungsstufen, in die Zeit des Naturgesetzes, in die Zeit des mosaischen Gesetzes und in die Zeit des eigentlichen christlichen Kultes, der mit dem vollbrachten Erlösungswerk Christi seinen Anfang nimmt. Die Zeit des Natur- und mosaischen Gesetzes war nur eine Zeit der Vorbereitung auf den christlichen Kult. Erst im christlichen Kult haben wir die volle Verwirklichung des Heilsplanes, durch den Gott der gefallenen Menschheit die vollkommene Erfüllung der gottesdienstlichen Diesseitsaufgabe wieder ermöglichen wollte. Wie der Paradieseskult, so ist auch der christliche Kult eine fertige, nicht mehr weiter zu vollendende Kultform, die aber nicht mehr verloren gehen, sondern in ihren wesentlichen Bestandteilen unveränderlich bis zum Ende der Welt fortdauern wird. Mit dem Ausdruck „christlicher Kult" fassen wir zusammen sowohl die formalen Kultakte als auch die gottesdienstliche Gestaltung des Tagewerks, durch die der Christ d. h. der im Vollbesitz aller von Christus verdienten und seiner Kirche übergebenen Kult- und Heiligungsmittel sich befindende Mensch, die gottesdienstliche Aufgabe des Erdenlebens in innigster Lebensverbindung mit Christus erfüllt.

So sehr nun der christliche Kult vom Kult der vorausgehenden Vorbereitungszeit verschieden ist, so finden wir doch auch in ihm die zwei wesentlichen Züge wieder, die sich durch den ganzen nachparadiesischen Kult hindurchziehen und ihn als eine zusammengehörende, dem Paradieseskult entgegengesetzte Periode kennzeichnen.

Das erste dieser eigentümlichen Merkmale des nachparadiesischen Kultes ist die notwendig gewordene Darbietung fremden Kultes.

Seit der Paradiesessünde besteht die allererste Kultforderung Gottes an die gefallene Menschheit darin, daß der gefallene Mensch, der aus sich selbst nicht mehr Gott den gebührenden Kult leisten kann, den von einem andern Menschen an seiner Statt geleisteten Kult, nämlich den Kult des Gottmenschen Jesus Christus, sich aneigne und ihn als Sühne für die Erb- und persönliche Schuld und als Kaufpreis des ewigen Lebens der Gottheit darbiete. Diese Aneignung und Darbietung konnte in den Zeiten vor der Ankunft Christi nur

durch den Glauben geschehen. Der Glaube an den vom kommenden Erlöser erst noch zu leistenden Kult machte in jener Zeit die Kulthandlungen des Menschen Gott wohlgefällig. Die Form der Kulthandlungen, die diesen Glauben zum Ausdruck bringen, lebendig erhalten und vertiefen sollten, war zur Zeit des bloßen Naturgesetzes von Gott noch nicht näher bestimmt, wenigstens nicht für die Allgemeinheit. Später gab Gott dem auserwählten Volk der Juden durch Moses bis ins einzelne gehende Kultvorschriften; doch hatten diese keine immerwährende, alle Menschen verpflichtende Geltung; sie sollten nur die Menschen noch wirksamer auf den von Christus zu leistenden Kult hinweisen. Als dann der Sohn Gottes wirklich auf Erden erschienen war und in seiner menschlichen Natur während seines Erdenlebens im Namen der gesamten gefallenen Menschheit einen Kult von unendlichem Wert der Gottheit geleistet und dadurch das Erlösungswerk vollbracht hatte, da erst gestaltete sich die Lage der Dinge ganz anders. Zwar müssen auch die Christen in ihren Kulthandlungen den von Christus geleisteten Kult im Glauben erfassen und der Gottheit darbieten. Recht klar tritt dies zutage z. B. im Gebet im Namen Jesu. Aber da ja der Gottmensch Jesus Christus auch in seiner himmlischen Verklärung unser Hoherpriester bleibt und auch in seiner Verklärung fortfährt und ewig fortfahren wird, der Gottheit ununterbrochen den würdigsten Kult zu erweisen, so ist im christlichen Kult der Christ nicht mehr der einzige Handelnde; mit ihm und in ihm und durch ihn bietet Christus selbst seinen eigenen Kult der Gottheit dar. Die Verbindung des Christen mit Christus hat verschiedene Grade. Am innigsten ist sie beim eucharistischen Opfer und beim Gebrauch der heiligen Sakramente. Da verbindet sich der verklärte Gottmensch Jesus Christus mit den auf Erden lebenden Christen gewissermaßen zu einer moralischen Persönlichkeit und übergibt den von ihm selbst geleisteten Kult so vollständig in die Hände der Christen, daß sie diesen Kult in seinem objektiven Wert wie ihre persönliche Leistung der Gottheit anzubieten vermögen. Die eucharistische Opfer- und die Sakramentsliturgie bilden deshalb den wundervollen Höhepunkt des christlichen Kultes. Sie sind die Kultformen, die Christus selbst eingesetzt und seiner Kirche übergeben hat. Sie werden als Wesensbestandteil des christlichen Kultes unverändert bis zum Ende der Welt Geltung haben. Sie sind von einer Würde, daß sie durch nichts mehr übertroffen werden können. Sie befähigen die gefallene Menschheit, in und durch Christus der Gottheit einen noch erhabeneren Kult zu erweisen, als es der Paradiesesmensch aus eigener Kraft gekonnt hätte.

Aber diese allerwirksamste Aneignung und Darbietung des von Christus geleisteten Kultes kann nicht geschehen ohne die Kirche. Denn Christus hat die Feier des eucharistischen Opfers und die Verwaltung der heiligen Sakramente nicht jedem Christen anheimgestellt, sondern seiner Kirche und deren eigens hiezu geweihten Priestern anvertraut. Der Christ ist also im Vollzug der allererhabensten Kulthandlungen abhängig von der Kirche und der vermittelnden Mitwirkung ihrer Priester.

Außer der Vollmacht zur eucharistischen Opferfeier und Sakramentenspendung hat Christus seiner Kirche auch das Recht übergeben, den offiziellen Kult der Gläubigen im einzelnen zu regeln und den von ihm selbst geleisteten Kult durch von ihr zu bestimmende heilige Handlungen Gott anzubieten als Mittel, um für bestimmte Personen und Zwecke reiche Gnaden und in den verschiedensten Anliegen wirksame Hilfe von Gott zu erflehen. Die Kirche macht von diesem Recht Gebrauch, indem sie den von Christus selbst gegebenen Wesenskern der eucharistischen Opferfeier und Sakramentenspendung mit einem reichen Kranz von weiteren gottesdienstlichen Handlungen umgibt und die Gläubigen zur Teilnahme an der Opferfeier und zum Sakramentsempfang verpflichtet, und dadurch, daß sie durch ihre Weihungen und Segnungen (Sakramentalien) Gottes Schutz und Segen auf die Menschen und die zu ihrem Dienst bestimmte unvernünftige Natur herabzieht.

Hiemit haben wir die hauptsächlichsten formellen Kulthandlungen der christlichen Religion angeführt, nämlich das eucharistische Opfer, die heiligen Sakramente und Sakramentalien und das Gebet im Namen Jesu. Bei ihnen allen finden wir das erste Merkmal der nachparadiesischen Kultperiode, die Darbietung fremden Kultes. Die genannten Kulthandlungen erhalten ihren ausschlaggebenden Wert nicht vom Subjekt, das die gottesdienstliche Handlung vollzieht, sondern von einem andern, vom Gottmenschen Jesus Christus; sie sind gewissermaßen nur die mehr oder weniger wertvolle Schale, in der das Opferblut Jesu Christi, der von ihm geleistete Kult der Gottheit dargeboten wird.

Gehen wir nun zum zweiten Kennzeichen des nachparadiesischen Kultes über. Wir begegnen ihm besonders bei der zweiten Art von Handlungen, durch die der Mensch seine gottesdienstliche Diesseitsaufgabe erfüllt, bei der gottesdienstlichen Gestaltung des ganzen Tagewerks. Es besteht darin, daß sich der allseitigen, andauernden Beobachtung der Gebote Gottes, der vollkommenen Betätigung des Geistes der Gottunterwürfigkeit im ganzen täglichen Leben, selbst im verborgensten Denken, Fühlen und Wollen, seit der Paradiesessünde

überaus viele Hindernisse entgegenstellen. Auf der einen Seite verlangen die einzelnen Seelenkräfte nach einer Menge von Objekten, von denen die Stimme des Gewissens dem Menschen sagt, daß er auf sie verzichten oder in ihrem Genuß sich beherrschen muß. Auf der andern Seite schrecken sie vor den so zahlreichen Schwierigkeiten zurück, deren Überwindung Gott vom Menschen verlangt. Ohne Entsagung und Überwindung, ohne beständigen sittlichen Kampf, mit einem Wort ohne Aszese; ist die Gestaltung des gesamten Denkens, Wollens und Tuns zu einem ununterbrochenen Gottesdienst seit der Erbsünde nicht mehr möglich. Diese traurige Folge der Erbsünde wurde auch durch die Ankunft Christi und sein Erlösungswerk nicht beseitigt, sondern nur gemildert. Der Fortschritt der christlichen Religion gegenüber der Vorbereitungszeit besteht in diesem Punkt darin, daß wir jetzt durch die Lebensverbindung mit Christus leicht all die Gnaden bekommen, mit deren Hilfe wir die entgegenstehenden Schwierigkeiten erfolgreich überwinden können, außerdem darin, daß Christus durch Wort und Beispiel uns klar und deutlich den Weg der Selbstverleugnung und Selbstüberwindung gezeigt hat. Die schönste Blüte und reifste Frucht und vollkommenste Ausgestaltung der christlichen Aszese, der sicherste Weg und das wirksamste Mittel zur Beseitigung der hauptsächlichsten Schwierigkeiten und tiefgreifendsten Hemmungen, besteht im freiwilligen Verzicht auf das Streben nach Reichtum und Besitz, auf die Ehe und auf das Verfügungsrecht über die eigene Person, also in der Befolgung der evangelischen Räte der freiwilligen Armut, der vollkommenen Keuschheit und des freiwilligen Gehorsams. Die Übung der christlichen Aszese und deren wirksamste, wenngleich nicht verpflichtende Form, nämlich die Befolgung der evangelischen Räte, bildet demnach neben dem eucharistischen Opfer mit seinem besonderen Priestertum, neben dem Gebet im Namen Jesu, neben dem Gebrauch der Sakramente und Sakramentalien eine weitere charakteristische Erscheinung des christlichen Kultes. Die genannten Kulthandlungen und Heiligungsmittel der christlichen Religion befähigen den Christen, daß er in lebendiger Verbindung mit Christus sein Erdendasein zu einem ununterbrochenen, stets sich vervollkommnenden Gottesdienst gestalten und so sich die ewige Teilnahme am seligen Leben Gottes verdienen kann.

Im Paradieseskult hätte es aber dies alles nicht gegeben. Dies ist bei der Beurteilung des christlichen Kultes wohl zu beachten. Nur wenn man den christlichen Kult im Lichte und im Gegensatz zum Paradieseskult betrachtet, wird man der Gefahr seiner Überschätzung

wie Unterschätzung entgehen. Manche Katholiken sind seit frühester Jugend an die heiligen Kulthandlungen ihrer Kirche und an die Übungen und Ideale der christlichen Aszese so sehr gewöhnt, sie empfinden so sehr deren segensvollen, heiligenden Einfluß, daß sie sich vollkommenen Gottesdienst und vollkommene Hingabe an Gott ohne eucharistisches Opfer, ohne Sakramente, ohne Selbstverleugnung, ohne Beobachtung der evangelischen Räte kaum denken können; sie möchten den christlichen Kult für die einzig mögliche Form vollkommenen Gottesdienstes halten. Diese Glücklichen müssen aber beachten, daß die dem christlichen Kult eigentümlichen Erscheinungen weder von der Natur des Menschen noch vom Wesen des Kultes verlangt werden, sondern erst verständlich sind bei Berücksichtigung der Paradiesessünde und im Lichte des Erlösungswerkes Christi. Sie müssen beachten, daß der Paradiesesmensch ohne eucharistisches Opfer, ohne Sakramente, ohne evangelische Räte viel leichter und im allgemeinen auch viel besser als die Christen die gottesdienstliche Aufgabe des Diesseitslebens hätte erfüllen können.

Es gibt aber auch edelgesinnte Menschen, die an manchen Einrichtungen und Heiligungsmitteln des christlichen Kultes Anstoß nehmen und sich einen Gottesdienst wünschten, der viel vergeistigter und von der Kirche und ihrem Priestertum unabhängiger wäre, und der den Verzicht auf wahre Lebenswerte weniger betonte. Ihnen kann man ruhig zugeben, daß das Abhängigsein von der Kirche, von ihrem Opfer, von ihren Sakramenten, von ihrem Priestertum, daß Entsagung und Selbstverleugnung etwas sind, was an sich den Menschen verdemütigt, was einen sittlichen Tiefstand der Menschennatur voraussetzt, was mit den abstrakten Vorstellungen über ein möglichst vollkommenes Verhältnis zu Gott wenig übereinstimmt. Sie dürften aber daran kaum noch Anstoß nehmen, wenn sie bedenken, daß das von ihnen schmerzlich vermißte ideale Verhältnis zum Schöpfer noch weit erhabener als sie es sich mit ihren Gedanken zurechtlegen, im Paradieseskult verwirklicht gewesen wäre, und daß unser christlicher Kult nicht mehr der Kult einer reinen, sündelosen, sondern einer tief gefallenen, nur durch Gottes unverdientes Erbarmen wiederbegnadeten Menschheit ist. Die furchtbar ernste Wahrheit des Sündenfalles und die tröstliche Wahrheit unserer Erlösung durch Christus wollte Gott durch den freigewählten Erlösungsplan mit seinen eigenartigen Kulthandlungen der gefallenen Menschheit beständig im Bewußtsein erhalten. Wenn der gefallene Mensch auf die Absicht Gottes eingeht, in Demut seine Sündhaftigkeit anerkennt und den Anschluß an Chri-

stus und seine Kirche sucht, dann wird er durch die Einrichtungen und Heiligungsmittel des christlichen Kultes befähigt, sich wieder einigermaßen zur sittlichen Höhe des Paradiesesmenschen emporzuarbeiten und durch die gottesdienstliche Gestaltung des Diesseitslebens das ewige Leben in Gott sich zu verdienen.

Aber mit welchem Recht behaupten wir, die angeführten Eigentümlichkeiten des christlichen Kultes hätten im Paradieseskult gefehlt?

Die hl. Schrift berichtet auf den ersten Blick nur das an die Stammeltern ergangene Verbot, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Durch Beobachtung dieses Verbotes sollten sie ihrer Gottunterwürfigkeit sichtbaren Ausdruck verleihen. Der tiefer Schauende findet aber in der katholischen Lehre von der gesamten Gnadenausrüstung des Paradiesesmenschen, zusammengehalten mit dem Wesen des Kultes im allgemeinen, genügend Anhaltspunkte, um die Wesenszüge des Paradieseskultes deutlich bestimmen zu können. Wir werden zuerst zeigen, weshalb für die der christlichen Religion eigentümlichen formalen Kultakte, und dann, weshalb für die Beobachtung der evangelischen Räte im Paradieseskult kein Platz gewesen wäre.

Die formalen Kulthandlungen der christlichen Religion: das eucharistische Opfer, das Gebet im Namen Jesu, die heiligen Sakramente und Sakramentalien, wachsen heraus aus dem Abhängigkeitsverhältnis der Christen vom Gottmenschen Jesus Christus. Die Begründung der Ansicht, daß es bei Fortdauer des Paradieseszustandes die genannten Kulthandlungen nicht gegeben hätte, verlangt deshalb zunächst die Untersuchung der Frage, ob es im Paradieseskult ein Abhängigkeitsverhältnis gegeben hätte, das dem unsrigen zu Christus entsprochen hätte.

Der Kult, den Gott von den vernünftigen Geschöpfen, Engeln wie Menschen, während der ihnen zugestandenen Prüfungszeit verlangte und verlangt, ist ein übernatürlicher Kult. Dieser Begriff ist zunächst zu erklären.

Die göttliche Natur ist so unendlich reich an innerer Güte und Schönheit, daß nur der unendliche Gott selbst die ganze Fülle seiner Vollkommenheit ganz erfassen und genießen und auskosten kann. Die übergroße Güte Gottes veranlaßte ihn aber, vernünftige Wesen, Engel und Menschen, ins Dasein zu rufen, die wenigstens einen Teil seiner Seligkeit mitgenießen könnten. Es ist nun eine doppelte Teilnahme am beseligenden Leben Gottes zu unterscheiden, eine natürliche und eine übernatürliche. Beginnen wir mit der natürlichen. Wir können die Natur der vernünftigen Wesen mit ihrer Befähigung zu

rein geistigem Erkennen, Lieben und Genießen betrachten als ein Gefäß, mit dem die Engel und Menschen aus dem unerschöpflichen Meer der göttlichen Vollkommenheit ein ganz kleines Teilchen herausschöpfen und in sich aufnehmen und genießen können. Dieses kleine Teilchen — die menschliche Seele kann auch dieses erst nach der im Tode erfolgten Trennung vom Leib ganz in sich aufnehmen — genügte schon, um die geschaffenen Wesen eine ganze Ewigkeit hindurch zu sättigen und wahrhaft glücklich zu machen. In dem ewig beglückenden Verkosten dieses kleinen Teilchens bestände die der bloßen Natur erreichbare, also die rein natürliche Seligkeit[1]. Tatsächlich aber wollte Gott den Engeln und Menschen nicht bloß den verschwindend kleinen Anteil an seinem Glück gewähren, zu dem ihre beschränkten Naturkräfte hinreichten, sondern ihnen die Fülle seiner Gottheit zeigen und schenken. Er legte deshalb in ihre Natur neue Kräfte hinein, die eine Nachbildung der unendlich erhabenen Lebenskräfte sind, durch welche die drei göttlichen Personen ihre eigene göttliche Natur besitzen, genießen, ja sind. Wenn diese neuen Kräfte in der seligen Gottanschauung zu ihrer vollen Entfaltung und Auswirkung gelangt sind, dann verklären und erhöhen sie die Natur der Engel und Menschen so sehr, daß diese Seligen, ohne aufzuhören geschaffene Wesen zu sein, in einem gewissen Sinn vergöttlicht und in den Stand gesetzt sind, in einer alle Grenzen der Natur weit übersteigenden Weise an der Erkenntnis und Liebe und dem Glück der drei göttlichen Personen teilzunehmen. Diese neuen auf die beseligende Gottanschauung hingeordneten Kräfte werden übernatürliche Gnadengaben genannt. Sie heißen Gnaden, weil kein Geschöpf, und wäre es auch das höchste, auf sie irgend einen Anspruch hat. Sie heißen übernatürlich, weil sie den Bereich der natürlichen Kräfte weit überragen. Zu ihnen gehören vor allem die heiligmachende Gnade, welche das innerste Wesen der Geschöpfe erfaßt und verklärt, dann das Glaubens- bezw. Glorienlicht, das die Erkenntniskraft durchleuchtet, ferner die eingegossene Liebe, die in heiliger Freundschaftsliebe den Willen entzündet und mit Gott verbindet, außerdem eine Reihe weiterer Tugenden, unter ihnen auch die eingegossene Tugend der Gottunterwürfigkeit, schließlich noch die Beistandsgnaden, welche zur Betätigung der mitgeteilten neuen Fähigkeiten verhelfen.

[1] Nach begründeter Annahme genießen die vor erlangtem Vernunftgebrauch sterbenden ungetauften Kinder diese natürliche Seligkeit und gestalten sie zu einem ewigen Kult der Gottheit, indem sie ohne Unterbrechung, voll freudigen Dankes Gott dafür preisen, daß er sie als vernünftige Wesen erschaffen und ihnen einen ihren natürlichen Kräften entsprechenden Anteil an seinem Glück gewährt hat.

Aus diesen übernatürlichen Gnadengaben wächst nun der übernatürliche Kult heraus. Er ist eine so vollkommene Hingabe an Gott und Anerkennung seiner Schöpferwürde, wie sie nicht mit natürlichen Kräften, sondern nur mit Hilfe der übernatürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe und der übernatürlichen Tugend der Gottunterwürfigkeit vollzogen werden kann. Wir müssen aber zwei Stufen in diesem übernatürlichen Kult unterscheiden. Wenn die übernatürliche Gotteserkenntnis und Gottesliebe in der Anschauung Gottes ihre letzte Vollendung gefunden haben, dann sind die seligen Engel und Menschen zwar noch frei in der Art und Weise, wie sie den Gott gebührenden Kult leisten wollen, aber nicht mehr darin, ob sie ihn leisten wollen. Sie können nicht anders, sie müssen dem klar geschauten unendlichen Gut in begeisterter Liebe sich gänzlich hingeben und unterordnen; sie müssen in unaufhörlichem Jubel bekennen, daß Gott es ist, dem sie ihre Erschaffung und ihre übernatürliche Seligkeit verdanken. Nun will aber Gott, daß sich die vernünftigen Wesen die beseligende Gottanschauung durch einen übernatürlichen Kult verdienen, der ganz frei geleistet wird. Zu diesem Zweck schenkte Gott den Engeln und schenkt er den Menschen die übernatürlichen Gnadengaben während der ihnen gewährten Prüfungszeit in einem Zustand, daß die Kraft jener Gaben sich zwar schon betätigen kann, aber doch noch nicht ganz entfaltet, vielmehr wie keimartig eingeschlossen ist. In diesem Zustand befähigen die übernatürlichen Gnadengaben die vernünftigen Geschöpfe zu einer Erkenntnis und Liebe Gottes, die zwar die natürlichen Kräfte weit übersteigt[1], aber noch nicht so vollkommen ist, daß die Geschöpfe gezwungen wären, in der Hingabe und Unterwerfung unter Gott unfehlbar das sie allein beglückende Gut zu erblicken und zu wählen; das Geschöpf bleibt frei. Nach dem Gesagten besteht also der freie, übernatürliche Kult, den Gott von den vernünftigen Geschöpfen während der ihnen gewährten Prüfungszeit fordert, in einer solchen Hingabe und Unterwerfung unter den Schöpfergott, wie sie nur mit Hilfe der übernatürlichen, aber noch nicht zur Vollentfaltung gekommenen Gnadengaben möglich ist.

Abhängigkeit oder Unabhängigkeit in der Leistung dieses Kultes richtet sich deshalb darnach, wie die vernünftigen Wesen, Engel und Menschen, die übernatürlichen Gnadengaben erhalten, ob unmittelbar und einzig und allein von Gott, oder aber unter Mitwirkung und

[1] Die übernatürliche Gotteserkenntnis betätigt sich vor allem im Glauben an die Dreipersönlichkeit der einen göttlichen Natur. Eine überzeugungsstarke Annahme dieser Offenbarungswahrheit ist ohne übernatürliche Erhebung und Stärkung der Seele nicht möglich (vgl. Mt. 11, 27; Jo. 6, 65).

in Abhängigkeit von einem andern geschaffenen Wesen. In der Art und Weise nun, wie Gott die übernatürlichen Gnadengaben den Engeln verlieh und den Menschen verleihen wollte und verleiht, zeigt sich eine wunderbare Anpassung des Schöpfers an die Art, wie er Engeln und Menschen ihre Natur gab und gibt.

Bei der Erschaffung der Engel konnte ein anderes geschaffenes Wesen in keiner Weise mitwirken; das ergibt sich aus der Natur des reinen Geistes und dem Begriff der Erschaffung. Jeder einzelne Engel erhielt also seine Natur mit ihren Kräften unmittelbar von Gott. Darum war es angebracht, daß det Engel auch die übernatürlichen Gnadengaben, die ihn zum übernatürlichen Kult befähigten, ganz unmittelbar von Gott empfing, ganz unabhängig von einem Kult, den ein anderes geschaffenes Wesen schon geleistet hatte oder noch leisten würde. Das Fehlen jeglichen Abhängigkeitsverhältnisses bei den Engeln in der übernatürlichen Gnadenordnung und in der Befähigung zur Leistung des übernatürlichen Kultes ist also in der Natur der Engel begründet. Wenn wir die Befähigung zum göttlichen Kult, zur Darbringung von Opfern im weiteren und engeren Sinn als Priesterwürde bezeichnen[1], so können wir auch sagen, jeder Engel wurde von Gott im Schmucke der übernatürlichen Priesterwürde erschaffen und konnte und sollte ganz unabhängig von jedem anderen das von ihm geforderte geistige Opfer darbringen[2].

Anders liegen die Dinge beim Menschen. Die Natur der einzelnen Menschen wird nicht durch einen bloßen Willensakt Gottes ins Dasein gerufen; denn Gott erschafft unmittelbar nur die Seele des Menschen, in der Bildung des Körpers dagegen gewährt er den Eltern eine gewisse Teilnahme an seiner Schöpferwürde. So kommt ein Abhängigkeitsverhältnis des Kindes von den Eltern zustande, das zu der Aussage berechtigt, daß das Leben der Eltern in einem gewissen Sinn auch schon das Leben des Kindes ist, daß also Gott in den Eltern gewissermaßen auch schon den Kindern das Leben geschenkt hat. Und wenn wir die ganze Kette der Abstammungen bis zum Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes hinauf verfolgen, können wir sagen, Gott hat in Adam das natürliche Leben der ganzen Menschheit

[1] vgl. Bened. Monatschr. I (1919) 404.

[2] Wenn auch beim Geisterkampf im ersten Augenblick der Schöpfung Luzifer versuchte, die anderen Engel zur Auflehnung gegen Gott mitfortzureißen, Michael dagegen die anderen Engel zur Unterwerfung unter Gott anfeuerte, so handelte es sich hierbei nur um einen rein moralischen Einfluß zur Betätigung oder Verweigerung der Gott geschuldeten Unterwerfung, der weder ein Abhängigkeitsverhältnis voraussetzte noch ein solches begründete.

hineingelegt, er hat in ihm auch schon allen denen das natürliche Leben geschenkt, die im Lauf der Jahrhunderte und Jahrtausende von ihm abstammen. Dieses Abhängigkeitsverhältnis in der natürlichen Ordnung wollte Gott in der übernatürlichen Gnadenordnung weiterführen; er wollte den einzelnen Menschen nicht wie den einzelnen Engeln die Gnade unabhängig voneinander geben, sondern legte in Adam wie das natürliche Leben, so auch die übernatürlichen Gnadengaben in der Art hinein, daß sie nicht bloß ihm, sondern in ihm schon dem ganzen von ihm abstammenden Menschengeschlechte gegeben waren und von ihm zugleich mit der menschlichen Natur auf alle seine Nachkommen übergeleitet werden sollten. Durch die Erschaffung im Zustande der heiligmachenden Gnade wurde von Gott nicht bloß Adam, sondern in ihm auch schon dem ganzen Menschengeschlecht die Befähigung zur Leistung des übernatürlichen Kultes, die übernatürliche Priesterwürde verliehen.

Da aber diese übernatürliche Würde ein ganz und gar unverdientes, aus reinstem göttlichen Wohlwollen hervorfließendes Geschenk war, auf das weder Adam noch seine Nachkommen auch nur den geringsten Anspruch hatten, so war es kein Unrecht von seiten Gottes, wenn er die wirkliche Vererbung und Weiterleitung der übernatürlichen Gnadengaben an die Nachkommen Adams von einer Bedingung abhängig machte, von der Bedingung nämlich, daß Adam den von ihm geforderten Kult leistete und vom verbotenen Baume nicht aß. Adam hatte also nicht die Aufgabe, durch Leistung des von ihm geforderten Kultes seinen Nachkommen die Urstandsgnaden erst zu verdienen; sie waren der Absicht nach von Gott in ihm auch seinen Nachkommen bereits gegeben; er sollte nur durch seinen Kult sich selbst und seinen Nachkommen diese Gnaden erhalten. Aber auch das war schon eine Aufgabe, deren Würde wir uns nicht erhaben genug vorstellen können[1]; sie wurde nur übertroffen durch die noch

[1] Da nach dem von Gott frei gewählten Heilsplan Adam den von ihm geforderten Kult leisten sollte, nicht bloß als Einzelperson, sondern auch in seiner Stellung und Würde als Haupt und Vertreter der ganzen von ihm abstammenden Menschheit, da von der Leistung oder Verweigerung dieses Kultes nicht bloß sein persönliches Geschick, sondern auch das Los des ganzen Menschengeschlechtes abhängen sollte, so mußte Gott auch Adam durch Offenbarung Kenntnis geben von der Größe der ihm anvertrauten Würde und Aufgabe. Die Erkenntnis der Würde und Aufgabe bewirkte dann die Größe der Schuld. Weil Adam wußte, daß er durch Übertretung des Verbotes nicht bloß selber Gott die schuldige Unterwerfung verweigere, sondern auch alle seine Nachkommen der Befähigung zum übernatürlichen Kult beraube, so war unter diesem Gesichtspunkt seine Paradiesessünde unter allen von Menschen begangenen Sünden die schwerste (vgl. S. th. II. II. q. 163. a. 3).

viel größere Aufgabe des zweiten Adam, des Gottmenschen Jesus Christus[1].

Hätte nun Adam den von ihm geforderten Kult geleistet, so wären seine Nachkommen im Stande der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, als geborene Priester ins Dasein getreten. Sie hätten also die Befähigung zum übernatürlichen Kult, die übernatürliche Priesterwürde, dem von einem andern, von ihrem Stammvater Adam, geleisteten Kult verdankt. Sie wären, was den Empfang der Befähigung zum übernatürlichen Kult betrifft, nicht so unabhängig gewesen wie die einzelnen Engel, aber auch nicht so abhängig wie die gefallene, von Christus erlöste Menschheit.

In dem Ausdruck „christlicher Kult" ist alles zusammengefaßt, was die Eigenart des Abhängigkeitsverhältnisses der gefallenen Menschheit von Christus in der Leistung des übernatürlichen Kultes ausmacht. Das Wort christlicher Kult besagt zunächst ein moralisches Abhängigkeitsverhältnis von Christus, das anders geartet ist als das moralische Abhängigkeitsverhältnis der Paradiesesmenschen von Adam gewesen wäre. Es besagt aber außerdem noch ein Abhängigkeitsverhältnis in der physischen Ordnung, das im Paradieseskulte überhaupt nicht vorhanden gewesen wäre[2].

Erklären wir zunächst die Verschiedenheit des moralischen Abhängigkeitsverhältnisses im paradiesischen und im christlichen Kult. Der erste Adam mußte durch seinen Kult den Nachkommen die Befähigung zum übernatürlichen Kulte nicht erst verdienen, sie war ihnen in Adam ohne dessen Verdienst, der Absicht nach, bereits von Gott geschenkt. Nachdem aber Adam diese Befähigung durch seine Sünde für sich und seine Nachkommen verloren hatte, mußte sie Christus der Menschheit im vollen Sinn des Wortes erst verdienen. Er tat dies, indem er sein ganzes sterbliches Leben zu einem ununterbrochenen, unendlich vollkommenen Kulte gestaltete, der im Kreuzesopfer seinen erschütternden Ausdruck und Abschluß fand. Durch diesen unendlich wertvollen Kult hat Christus Sühne geleistet für die Sündenschuld der ganzen Menschheit und die Gottheit bewogen, die verlorenen Gnadengaben den Menschen wieder zu verleihen. Er hat durch seinen Kult der gefallenen Menschheit die Befähigung zum übernatürlichen Kulte

[1] Die Vergleichung Christi mit Adam und die Bezeichnung Christi als „zweiter Adam" ist in der hl. Schrift begründet; vgl. Röm. 5, 14; 1 Kor. 15, 21. 22. 45.

[2] Wegen der Verschiedenheit, welche in dem Abhängigkeitsverhältnis des Paradiesesmenschen von Adam und des Christen von Christus vorhanden ist, hätte der Paradieseskult nicht in dem gleichen Sinne etwa adamischer Kult genannt werden können, in dem der Kult der von Christus erlösten Menschen christlicher Kult genannt wird.

wahrhaft verdient. Viel engere Bande aber verknüpfen einen Beschenkten mit demjenigen, der unter großen persönlichen Opfern den Spender zu seiner Gabe erst bewegen mußte, als mit demjenigen, der eine schon zugedachte Gabe bloß sorgfältig zu bewahren und zu übergeben brauchte.

Allein schon das beschriebene moralische Abhängigkeitsverhältnis der gefallenen Menschheit von Christus würde es rechtfertigen, daß seit dem Sündenfalle im Paradies der gesamte gottwohlgefällige Kult, auch der schon vor Christus zur Zeit des Natur- und mosaischen Gesetzes geleistete Kult, christlicher Kult genannt würde im Sinne eines Kultes, zu dessen Ausübung der Mensch die erforderliche Gnade nur deshalb bekommt, weil Christus sie ihm verdient hat. Aber das Wort „christlicher Kult“ bezeichnet in seinem Vollsinn auch noch ein Abhängigkeitsverhältnis in der physischen Ordnung, das erst eintreten konnte, als der Sohn Gottes wirklich Mensch geworden war und sein Erlösungswerk vollbracht hatte; es ist folgender Art:

Da der erste Adam seinen Nachkommen die Gnadengaben nicht erst zu verdienen brauchte, hätte er auch bei deren Zuwendung an die einzelnen Menschen nicht mitwirken dürfen, vielmehr hätte Gott unmittelbar, ohne Adams Mitwirkung, den einzelnen Paradiesesmenschen sowohl die heiligmachende Gnade als auch die zu den einzelnen guten Handlungen erforderlichen Beistandsgnaden verliehen[1]. Der erste Adam hätte also nicht von sich sagen können: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Rebzweige; bleibt einer in mir und ich in ihm, dann bringt er viele Frucht; ohne mich könnt ihr nichts tun“ (Jo. 15, 5). Der von den Paradiesesmenschen geleistete Kult wäre nicht ein Kult gewesen, den der erste Adam selbst in und zugleich mit seinen Nachkommen geleistet hätte. Vielmehr hätte der einzelne Paradiesesmensch die von Gott unmittelbar mitgeteilte Befähigung zum übernatürlichen Kult ganz unabhängig und selbständig betätigt. Es hätte keines andauernden, vom ersten Adam auf die einzelnen Paradiesesmenschen übergehenden, belebenden Einflusses bedurft. Ohne innere Lebensverbindung mit Adam hätten die Paradiesesmenschen die Prüfungszeit des Erdendaseins zu einem ununterbrochenen, stets sich vervollkommnenden Gottesdienst gestalten können.

[1] Auch die elterliche Tätigkeit bei Weiterleitung des Lebens wäre dafür im Paradies nicht Mitursache, sondern nur Bedingung gewesen, daß Gott allein der zu erschaffenden Seele die heiligmachende Gnade verliehen hätte. Der Zeugungsakt hätte also im Paradieseszustand nicht nach Art eines neutestamentlichen Sakramentes, etwa nach Art unserer hl. Taufe gewirkt; denn die neutestamentlichen Sakramente sind nicht bloß Voraussetzung und Bedingung der Gnade, sondern enthalten und verleihen die Gnade (vgl. Conc. Trid. sess. VII can. 6; Denzinger-Bannwart 849).

Aber Christus, der zweite Adam, hat der gefallenen Menschheit die Befähigung zum übernatürlichen Kult wahrhaft verdient. Deshalb darf seine menschliche Natur bei der Zuwendung der verdienten Gnaden, der heiligmachenden Gnade und der Beistandsgnaden, als Werkzeug in der Hand Gottes mitwirken. Christus darf sein Verhältnis zu den Menschen in die Worte kleiden: „Bleibt in mir und ich in euch. Gleichwie der Rebzweig keine Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn er nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Rebzweige; bleibt einer in mir und ich in ihm, dann bringt er viele Frucht; ohne mich könnt ihr nichts tun" (Jo. 15, 4 f.). Christus sagt nicht: ohne mich könnt ihr wenig tun, sondern: ohne mich könnt ihr nichts tun. Wie also der einzelne Zweig alle Lebenskraft aus dem Weinstock zieht, so fließt die Befähigung zu jeglichem Guten von Christus über auf die mit ihm verbundenen Seelen, und ohne diese Lebensverbindung mit dem verklärten Gottmenschen vermag der Mensch nichts[1].

Wenden wir nun diese allgemeine Wahrheit auf den übernatürlichen Kult an. Unser verklärter Hoherpriester Jesus Christus ist auch in seiner Glorie beständig von demselben Geist vollkommenster Hingabe an den Vater durchglüht, von dem er während seines sterblichen Lebens und bei seinem Kreuzesopfer beseelt war, und durch den er der gefallenen Menschheit die Wiederbegnadigung verdient hat. Diesen Geist der Gottunterwürfigkeit darf er von seiner Seele überströmen lassen auf die Menschen, damit sie durch die eigentlichen christlichen Kultakte und durch die gottesdienstliche Gestaltung des ganzen Lebens die gottesdienstliche Aufgabe ihres Erdendaseins mehr oder weniger vollkommen, je nach dem Grade, in dem sie sich von Christus beleben lassen, erfüllen können. So ist es in einem gewissen Sinn der zweite Adam selbst, der in und mit seinen geistigen Nachkommen Gott die gebührende Verherrlichung erweist. Christus hat uns also nicht bloß die Befähigung zum übernatürlichen Kult verdient; er hat uns nicht bloß in seinem sterblichen Leben das vollkommenste Beispiel rückhaltloser Hingabe und Unterwerfung unter Gott gegeben: ewig weiterlebend

[1] Dieses Überströmen der übernatürlichen Gnade von der Seele Christi auf die Seelen der Gläubigen gehört nicht bloß der moralischen Ordnung an, sondern beruht auf einem physischen Kausalnexus; nach der Lehre hervorragender Theologen ist die Seele Christi werkzeugliche Ursache jeglicher Gnade. — Die gleiche Wahrheit, die Christus uns lehrt durch das Gleichnis vom Weinstock und den Rebzweigen, trägt uns der hl. Paulus vor, wenn er die Christen als Glieder Christi, die Kirche als seinen mystischen Leib und Christus selbst als das Haupt dieses Leibes bezeichnet. Röm. 12, 4 f.; 1 Kor. 12, 27; Eph. 1, 22 f.; 4, 12—16; 5, 23. 30; Kol. 1, 18; 2, 19; vgl. auch Gal. 2, 20 und Kol. 3, 4.

und auf das innigste mit jedem einzelnen seiner Glieder verbunden, läßt er das Gnadenleben seiner eigenen Seele beständig auf seine Glieder überströmen und befähigt sie, nach seinem Vorbild und in Vereinigung mit ihm Gott die schuldige Hingabe zu erweisen. Alles dies ist eingeschlossen und ausgedrückt in dem einen Wort: christlicher Kult.

Dem verschieden gestalteten Abhängigkeitsverhältnis der Paradiesesmenschheit von Adam und der erlösten Menschheit von Christus entspricht die Verschiedenheit der formalen Kulthandlungen im paradiesischen und im christlichen Kulte.

Auch im Paradieseskult hätte es Opfer gegeben, aber kein eucharistisches Opfer.

Das Opfer ist der vollkommenste Ausdruck vollkommener Gottunterwürfigkeit und deshalb der erhabenste Kultakt. Wenn also der Paradieseskult und der christliche Kult je eine vollkommene, in sich abgeschlossene Kultform darstellen, dann mußte der Paradieseskult und muß der christliche Kult sein Opfer haben.

Um die Art der Opferfeier näher zu bestimmen, muß der Zweck der äußeren Opferhandlung betrachtet werden. Zweck der äußeren Opferhandlung ist, passender, anschaulicher Ausdruck der inneren Opfertat zu sein[1]. Nun hätte jeder einzelne Paradiesesmensch die innere Opfertat, die Betätigung des Geistes der Gottunterwürfigkeit, unabhängig von der belebenden Mitwirkung eines Mittlers vollziehen können. Was hätte ihn also hindern sollen, seiner ohne Mitwirkung eines andern vollzogenen inneren Opfertat den vollkommensten Ausdruck zu verleihen durch Darbringung eines wahren Opfers? Was Charakter, Wert und Form dieses Opfers betrifft, so wäre es nur ein Privatopfer gewesen; es hätte nur die Opfergesinnung des Opfernden veranschaulicht. Diese hätte dem Opfer auch einzig und allein seinen Wert verliehen; der Ergänzung von seiten eines dritten hätte es nicht bedurft. Die Form der Opferhandlung hätte Gott durch Offenbarung näher bestimmen oder auch der freien Wahl des einzelnen überlassen können. Jeder Paradiesesmensch wäre also sein eigener Priester im strengen Sinne des Wortes gewesen und hätte seiner Hingabe an Gott durch wahre Opfer Ausdruck verleihen können.

Neben diesem Privatopfer hätte es im Paradieseskult auch Gemeinschaftsopfer gegeben; denn der Mensch war auch im Paradiese ein Gesellschaftswesen. Deshalb wäre auch dort die Gesellschaft als solche zum göttlichen Kult verpflichtet gewesen. Wollte nun die Gesellschaft als solche ein Opfer darbringen, so mußte sie einen aus

[1] Vgl. Bened. Monatschr. I (1919) 395.

ihrer Mitte auswählen und beauftragen, im Namen der Gemeinschaft ein Opfer darzubringen. Dieses Auswählen und Beauftragen hätte aber dem Erkorenen nicht erst die Priestergewalt verliehen, ihm nicht erst den priesterlichen Charakter eingeprägt, wie dies im christlichen Kult durch die Priesterweihe geschieht, sondern ihn bloß ausgewiesen als bevollmächtigt, auch im Namen anderer die Opferhandlung vollziehen zu dürfen.

Der Christ dagegen kann die innere Opfertat nur vollziehen in Abhängigkeit von seinem Mittler Jesus Christus. Wie passend wird diese Abhängigkeit der inneren Opfertat dadurch nach außen kundgegeben, daß der einzelne Christ beim Opfer des christlichen Kultes, beim eucharistischen Opfer, die äußere Opferhandlung nicht selbst vollziehen kann, sondern zu deren Vollzug von einem Christus sichtbar vertretenden Priester abhängig ist. Der Christ vollzieht ferner die innere Opfertat in innigster Lebensverbindung mit Christus. Wie passend ist es also, daß im eucharistischen Opfer ein und dieselbe äußere Opferfeier zu gleicher Zeit die innere Opfertat Christi und diejenige seiner Gläubigen zum Ausdruck bringt. Wie passend ist und erscheint sodann bei dieser Opferfeier Christus als Hauptopferer, der gläubige Christ dagegen als hineingezogen und emporgehoben zur Teilnahme an der Opferhandlung Christi[1]. Und weil bei der eucharistischen Opferfeier immer Christus der Hauptopferer ist, deshalb ist das Opfer des christlichen Kultes nie bloßes Privatopfer und bekommt seinen Hauptwert nicht von der inneren Opfertat des Christen, sondern von der inneren Opfertat Christi. Die innere Opfertat, die Christus unaufhörlich erneuert und zu der er seine Glieder emporheben und stärken will, ist ihrem Wesen nach dieselbe vollkommenste Hingabe an den Vater, die im blutigen Kreuzesopfer ihren greifbarsten Ausdruck gefunden hat. Wie passend ist es deshalb, daß die einzige äußere Opferform im christlichen Kult in der symbolischen Erneuerung des Kreuzesopfers besteht. Und da die äußere Opferfeier die innere Opfergesinnung nähren und kräftigen soll, wie könnte dies in der christlichen Religion passender veranschaulicht und bewirkt werden als dadurch, daß Christus selbst, wahrhaft zugegen unter Gestalten, die ihn im Zustand des Opfers und zugleich als Nahrung der Seele versinnbilden, in die Seele des Christen einzieht und durch seine persönliche Einkehr das Gnadenleben und den Opfergeist des Christen mehrt und stärkt. Wahrhaftig, das eucharistische Opfer und die heilige Kommunion fassen wie in einem Brennpunkt die Haupt-

[1] Vgl. Bened. Monatschr. I (1919) 400.

eigentümlichkeiten des christlichen Kultes zusammen und beleuchten klar seinen Gegensatz zum Paradieseskult. Im Paradieseskult hätte es das eucharistische Opfer und die heilige Kommunion nicht gegeben, weil sie Beziehungen voraussetzen, wie sie nur zwischen dem zweiten Adam und seinen geistigen Nachkommen bestehen.

Auch der Paradiesesmensch hätte gebetet, aber die entsprechendste Form seines Betens wäre nicht gewesen das Gebet im Namen eines andern, das heißt die Berufung auf den von einem andern geleisteten Kult. Solange nämlich die einzelnen Paradiesesmenschen den Gnadenstand bewahrt hätten, hätte gar nichts gefehlt, was hätte ergänzt werden müssen, um ihre Anbetung und Danksagung Gott ganz wohlgefällig und ihre Bitten erhörungswürdig zu machen. Wozu hätten sie sich also bei ihrer Anbetung Gottes, bei ihren Dank- und Bittgebeten auf einen andern berufen sollen? Seit der Erbsünde aber haften uns Menschen trotz der Erlösung durch Christus so viele Mängel an, daß unsere Anbetung und Danksagung, in sich bewertet, sehr unvollkommen und ergänzungsbedürftig, unser Bittgebet der Erhörung sehr wenig würdig und unser Sühngebet sehr wenig wirksam ist. Was bleibt da dem Menschen übrig, als bei seinem Beten Gott den Kult anzubieten, durch den der Gottmensch Jesus Christus im Namen der ganzen sündhaften Menschheit Anbetung, Danksagung, Fürbitte und Sühne geleistet hat und immer noch leistet? Dies tun wir, indem wir unsere Anbetung, unsere Danksagung, unsere Bitt- und Sühngebete an den himmlischen Vater richten per Dominum nostrum Jesum Christum, durch unsern Herrn Jesus Christus. Der Paradiesesmensch aber hätte sich bei seinen Gebeten nicht auf seinen Stammvater Adam zu berufen brauchen, etwa mit der Formel: per Adamum, patrem nostrum. — Im Namen Jesu beten will aber außer der Berufung auf den von Christus geleisteten Kult auch noch besagen, daß Christus selbst in und mit seinen Gliedern betet[1]. Eine solche im Gebet sich vollziehende Lebensverbindung mit dem ersten Adam hätte es beim Paradiesesmenschen auch nicht gegeben.

Auch im Paradies hätte es Wachstum und Vermehrung der heilig-

[1] Vgl. Rom. 8, 26. f.: „Nicht minder unterstützt auch hilfreich der Hl. Geist unser kraftloses Beten. Wir selber wissen ja doch nicht nach Gebühr zu beten. Darum bringt der Hl. Geist selber, an unserer Statt, die Gebete vor mit unaussprechlichen Seufzern. Der Herzenserforscher versteht die Sehnsuchtsbitten des Hl. Geistes; der erfleht für die Heiligen, was nach Gottes Willen ist." In diesem Text wird das Wirken Gottes in der Seele des Betenden dem Hl. Geiste zugeeignet; nach der Lehre hervorragender Theologen aber ist bei diesem Wirken Gottes in der Seele die menschliche Natur Christi als Werkzeug der Gottheit dienend mittätig.

machenden Gnade gegeben, aber nicht vermittels von Handlungen, die den Sakramenten des christlichen Kultes entsprochen hätten. Der Paradiesesmensch hätte nämlich mit Leichtigkeit die formalen Kultakte des Opfers und Gebetes und sein gesamtes Tun mit glühenderer Liebe und Hingabe an Gott verrichten und so die beständige Vermehrung seines Gnadenlebens verdienen können. Es lag also gar kein Bedürfnis vor für außergewöhnliche, sichtbare Gnadenmittel, deren Gebrauch eine über das Verdienst des Handelnden weit hinausgehende Vermehrung der heiligmachenden Gnade bewirkt hätte. Die Zweckmäßigkeit solcher Gnadenmittel für den Paradieseszustand läßt sich deshalb nicht einsehen. Unmöglich wären sie freilich auch nicht gewesen. Hätte es nun wirklich solche Gnadenmittel im Paradiese gegeben, so hätten sie insofern Ähnlichkeit mit den christlichen Sakramenten gehabt, als auch die christlichen Sakramente sichtbare religiöse Handlungen sind, deren Vollzug eine das persönliche Verdienst des Sakramentsempfängers weit übersteigende Gnadenwirkung hervorbringt. Aber im christlichen Kult versteht man das Vorhandensein solcher Gnadenmittel. Seit der Erbsünde stellen sich nämlich dem übernatürlichen Gnadenleben so viele und schwere Hindernisse und Gefahren entgegen, daß seine Erhaltung und sein Wachstum ohne kräftige, von außen kommende, das Maß der eigenen Mitwirkung übersteigende Förderung sehr in Frage gestellt wäre. Zudem wird bei den christlichen Sakramenten das Mißverhältnis zwischen persönlicher Leistung und Gnadenzuwachs ausgeglichen, weil sie nicht bloß Gnadenmittel, sondern auch Kultleistungen sind; ja ihrer Natur nach sind sie zu allernächst Kultleistungen an Gott und eben deshalb so wirksame Heiligungsmittel für die Menschen. Der Kult, der Gott in den heiligen Sakramenten als Kaufpreis der Gnade dargeboten wird, besteht aber nicht in erster Linie aus den armseligen Anstrengungen, durch die der Sakramentsempfänger sich auf die Gnadenmitteilung vorzubereiten sucht; vielmehr läßt beim Gebrauch der heiligen Sakramente der Sakramentsempfänger durch die Kirche und mit der Kirche durch Christus selbst den von Christus geleisteten Kult Gott darbieten; und Gott, der in freiem Ratschluß diese Gnadenordnung eingesetzt hat, gibt nun die Gnade in einem Maß, wie es nicht den persönlichen Leistungen des Sakramentsempfängers, sondern dem Wert des von Christus geleisteten Kultes entspricht[1].

Bei den einzelnen christlichen Sakramenten besteht die Beziehung zu dem von Christus geleisteten Kult im Folgenden. Der Taufritus ist

[1] Außer der moralischen Wirksamkeit der heiligen Sakramente nehmen bedeutende Theologen auch noch eine physische Wirkungsweise an.

ein Ausdruck der Anerkennung und Freude darüber, daß Christus am Kreuze Gott den gebührenden Kult geleistet hat und ein Ausdruck des Wunsches, an diesem von Christus geleisteten Kulte nach seinem inneren Werte und seinen Früchten teilnehmen zu dürfen[1]. Die von Gott frei gewollte erste Wirkung dieser objektiven Anerkennung und Darbietung des von Christus geleisteten Kultes ist die Einprägung des Taufcharakters, eines geistigen unauslöschlichen Merkmals, das eine ganz eigenartige Verbindung zwischen dem Täufling und Christus herstellt, das den Täufling zu einem Glied am mystischen Leibe Christi und aufnahmefähig macht für die Überfülle von Gnaden, die in diesem wunderbaren Organismus von Christi Seele überströmen auf seine Glieder und ihnen die gottesdienstliche Gestaltung des ganzen Erdendaseins in allen Lagen des Lebens trotz der durch die Erbsünde herbeigeführten Schwierigkeiten ermöglichen. Vor allem vollzieht sich diese übernatürliche Lebensmitteilung von seiten Christi durch die übrigen heiligen Sakramente, zu deren gültigem Empfang der Taufcharakter befähigt. Die Bedeutung des Taufcharakters im christlichen Kult wird später noch eingehender zu würdigen sein. In der hl. Firmung wird durch den Firmungscharakter die Verbindung mit Christus noch enger, die Aufnahmefähigkeit der Seele für das von Christus ausgehende Gnadenleben erweitert und auf die intensiveren Gnaden ausgedehnt, welche die gottesdienstliche Gestaltung des Lebens mitten in einer glaubensfeindlichen Welt erfordert. Taufe und Firmung verleihen auch sofort die Gnade, zu deren Empfang sie berechtigen, wenn der Sakramentsempfänger die nötige sittliche Vorbereitung besitzt. In den übrigen Sakramenten bietet die Kirche durch ihren Vertreter, den Priester, Gott den von Christus geleisteten Kult an, um ihn zu bewegen, den mit Christus durch Taufe und Firmung verbundenen Menschen die Gnaden zu geben, die sie brauchen, um in ihrem ganzen privaten und öffentlichen Leben und bei besonderen Arten von Schwierigkeiten den Geist der Gottunterwürfigkeit betätigen zu können. Am anschaulichsten tritt diese Darbietung des Kultes Christi zutage im Doppelcharakter der hl. Eucharistie als Opfer und Sakrament. Im eucharistischen Opfer legt Christus seiner Kirche und den einzelnen Gläubigen den von ihm selbst geleisteten Kult als würdige Gabe für Gott in die Hände. Die Frucht dieser Darbietung des Kultes Christi ist, daß Gott dafür der Kirche und den einzelnen Gläubigen die wirksamste Förderung ihres Gnadenlebens anbietet durch Christus, der in der hl. Kommunion die übernatürliche Nahrung der Seele werden

[1] Vgl. Rom. 6, 3 ff.

und ihre verbrauchten Kräfte Tag für Tag durch seine persönliche Einkehr erneuern und vermehren möchte. Im heiligen Bußsakrament bewirkt die Darbietung des Kultes Christi, daß der reuige Sünder Nachlassung von Schuld und Strafe in einem Umfange erlangt, wie er nicht seinen eigenen armseligen Akten, sondern nur dem überreichen Sühnekult Christi entspricht. Im Sakrament der hl. Ölung aber bewirkt die Darbietung des Kultes Christi, daß die mitgeteilte Gnade die letzten Überreste der Sünde tilgt und den schwerkranken Christen stärkt, um die Versuchungen und Schwierigkeiten der Todeskrankheit überwinden, die Geduld bewahren und, wie einst Christus selbst am Kreuze, die gottergebene Hingabe des Lebens zum letzten und erhabensten Kultakt gestalten zu können. Die Darbietung des Kultes Christi beim Empfang des heiligen Ehesakramentes verschafft den christlichen Ehegatten das Anrecht auf all die Gnaden, die sie brauchen zur Überwindung der Schwierigkeiten, die sich infolge der Erbsünde der gottgefälligen Erfüllung der ehelichen Standespflichten entgegenstellen. Das heilige Weihesakrament gibt endlich die Vollmacht, bei der Darbietung des Kultes Christi an Gott und bei der Zuwendung des Gnadenlebens Christi an die Seele, wie sie sich im eucharistischen Opfer und bei der Sakramentenspendung vollzieht, gültig mitwirken zu können.

Bei dieser engen Beziehung, welche unsere sieben heiligen Sakramente zu dem von Christus geleisteten Kult haben, ergibt sich, daß sie in den Paradieseskult nicht hineingepaßt hätten. Im Paradies gab es keinen Gnadenvermittler wie Christus, also auch keine besondere Eingliederung in ihn wie in unserer hl. Taufe und Firmung und keine lebenspendende und -erhaltende Vereinigung mit ihm wie in unserer heiligen Kommunion. Es brauchte sodann dort nicht erst der von einem anderen Menschen geleistete Kult Gott angeboten zu werden, um stufenweise die Gnaden zu erwerben, welche die gottesdienstliche Gestaltung eines an Versuchungen und Schwierigkeiten reichen Erdendaseins möglich machen sollten. Gott hatte ja all die Gnaden und Gaben, die in dem Wort Urstandsgnaden zusammengefaßt sind, alle auf einmal und in überreichem Maß in Adam der Absicht nach schon der ganzen Menschheit gegeben. Es gab ferner im Paradies nicht die besonderen Schwierigkeiten, zu deren Überwindung die hl. Ölung und das heilige Ehesakrament dienen sollen; der Paradiesesmensch brauchte ja nicht zu sterben und war frei von der ungeordneten Begierlichkeit. Wie aber Gott die Paradiesesmenschen behandelt hätte, die sündigten, — sündenunfähig wären ja auch die einzelnen Paradieses-

menschen nicht gewesen — entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls wäre eine unserem heiligen Bußsakrament entsprechende Einrichtung für die Wiederbegnadigung nicht notwendig gewesen. Endlich hätte es im Paradies keine Priesterweihe gegeben; denn fürs erste wäre bei Fortdauer des Paradieseszustandes jeder Mensch im Schmuck der übernatürlichen Priesterwürde, als geborener Priester, ins Dasein getreten; sodann hätte es keiner besonderen Vollmacht bedurft zur gültigen Mitwirkung bei der Transsubstantiation in der heiligen Messe und bei der Sakramentenspendung, da beide nach dem bisher Gesagten im Paradies gefehlt hätten. Wir dürfen also die Ansicht für wohlbegründet halten, daß es im Paradies keine unseren heiligen Sakramenten entsprechenden Kult- und Heiligungsmittel gegeben hätte.

Bezüglich der Sakramentalien dürfte vom Paradieseszustand etwas Ähnliches gelten wie vom Opfer und Gebet. Segensgebete und Segnungen von Personen hätte es wohl auch im Paradies gegeben. Während aber die christlichen Sakramentalien ihre Wirksamkeit herleiten von der Darbietung des Kultes Christi durch die Kirche, hätte sich im Paradies die Wirkung der erwähnten Segensgebete einzig bemessen nach dem persönlichen Verdienst des Segnenden und Gesegneten; in der Wahl der Form wäre der einzelne deshalb auch ganz unabhängig gewesen. Sachsegnungen dagegen hätte es im Paradies nicht gegeben. Auf der ganzen Natur lag ja dort der volle Segen Gottes; auf nichts lag noch der Fluch der Sünde. Alles war bereit zum Dienst des Menschen. Auch Beschwörungen hätte es im Paradies nicht gegeben; denn die bösen Geister dürfen ihre Herrschaft erst ausüben, seitdem das Menschengeschlecht sich ihrer Herrschaft durch die freie Tat Adams übergeben hat.

Damit wäre die Verschiedenheit der eigentlichen gottesdienstlichen Handlungen im christlichen und im Paradieseskult erklärt. Wir kämen nun zum Unterschied in der gottesdienstlichen Gestaltung des ganzen Tagewerks. Er kommt am anschaulichsten darin zum Ausdruck, daß im christlichen Kult die Beobachtung der evangelischen Räte das wirksamste, wenngleich nicht unbedingt notwendige Mittel zur vollkommenen Erfüllung der gottesdienstlichen Lebensaufgabe ist, während bei Fortdauer des Paradieseszustandes die Beobachtung der evangelischen Räte unnütz, ja unmoralisch gewesen wäre. Bei der Wichtigkeit der gottesdienstlichen Gestaltung des gesamten Lebens und der Bedeutung der evangelischen Räte im Ganzen der Lehre Jesu sei dieser Teil einer besonderen Behandlung vorbehalten.

(Schluß folgt.)

Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche.

Von P. Daniel Feuling (Beuron).

Wenn solche, die, getauft oder ungetauft, außerhalb der Gemeinschaft der katholischen Kirche stehen, dennoch gerettet werden können, ist dann der Sinn des alten Satzes: „Außer der Kirche kein Heil" nicht durchbrochen und der Satz selber damit aufgehoben? Mit dieser Frage schloß unser erster Aufsatz über die Zugehörigkeit zur Kirche ab. Wir greifen diese unbeantwortet gebliebene Frage wieder auf, um sie der Lösung zuzuführen. Vielleicht dürfen wir hoffen, durch die Art der Behandlung nicht nur weiteren Kreisen gebildeter Katholiken und etwaiger andersgläubiger Leser einen Dienst zu erweisen, sondern auch die theologische Erkenntnis der Kirchenzugehörigkeit in bescheidenem Maße zu fördern und zu klären.

So fragen wir denn ausdrücklich: wird wirklich durch die Möglichkeit des Heils für außer der Kirche Stehende der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Kirche durchbrochen und aufgehoben? Wir antworten: keineswegs. Auch der Nichtkatholik, auch der Nichtchrist, der durch Gottes Gnade zum Heile gelangt, erreicht sein übernatürliches Endziel innerhalb der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi, die keine andere als die katholische Kirche ist.

Um dies recht zu verstehen und zu würdigen, muß man zunächst erwägen, daß wir bei diesen Fragen und Betrachtungen im Bereiche des Sittlich-Religiösen und des Übernatürlichen sind. Hier kommen Gesinnung und guter Wille in ganz anderer Weise zur Geltung als auf dem Gebiete bloßmenschlicher Rechts- und Gesellschaftsverhältnisse. Während in den bloßmenschlichen Rechts- und Gesellschaftsverhältnissen die sachlich-äußere Erfüllung der einmal aufgestellten äußeren Bedingungen, Vorschriften und Leistungen das einzig Ausschlaggebende ist, kommt es im übernatürlich-geistigen Gebiete zwar gewiß auch auf Äußeres und Sachliches an, aber doch so, daß Gesinnung und guter Wille im Notfalle und je nach der Natur der Dinge gar manches Äußere und Sachliche ersetzen können. Genauer ausgedrückt: wenn Gott auch nach seiner gewöhnlichen Wirkungsweise bestimmte Gaben und Gnaden an ganz bestimmte äußere und sachliche Voraussetzungen knüpft, so kann er doch in seiner Weisheit und Güte statt der wirklichen äußeren Setzung dieser Vorbedingungen die bloße Beteitwilligkeit zur Erfüllung dieser Vorbedingungen gelten lassen; etwa dann, wenn Gesinnung und guter Wille ohne die Schuld des Menschen sich nicht in erfolgreiche Tat umsetzen können. Es bleibt Gott anheimgestellt,

z. B. den guten Willen zum Empfange der Taufe und zur äußeren Kirchenangehörigkeit so gelten zu lassen, als ob Taufe und äußere Kirchenangehörigkeit wirklich gegeben wären, und er kann diese geistige, willens- und gesinnungsmäßige Zugehörigkeit des Menschen zu seinem sichtbaren Reiche als hinreichende Grundlage für die eigentliche Begnadigung annehmen, wenn der äußeren Verwirklichung des an sich streng Geforderten unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen.

Dies tritt durch eine weitere Überlegung noch schärfer ins Licht. Wie die von der Gnade verliehene übernatürliche Gottes- und Christusgemeinschaft selbst, so kann auch die Vorbereitung zu dieser Gemeinschaft in verschiedenen Vollkommenheitsstufen verwirklicht werden. Nun aber hat die Kirchenzugehörigkeit gerade darin eine Hauptbedeutung, die Einzelmenschen und die Gesamtheit der zum Heile Berufenen auf die Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Gott vorzubereiten. In der kirchlichen Gemeinschaft soll den Seelen, großenteils durch Wort und Sakrament, die Gnade Gottes zuteil werden. In der kirchlichen Gemeinschaft innerlich und äußerlich verbunden, sollen die Seelen dem ewigen Ziele entgegenschreiten. Wenn nun die wesentlich übernatürliche Kirchenzugehörigkeit ihrer eigensten Natur nach verschiedene Stufen zuließe oder vielleicht sogar innerlich in verschiedenen Stufen aufgebaut wäre, so könnte recht wohl eine unvollkommene Teilverwirklichung der Kirchengemeinschaft in einer oder einigen ihrer Stufen von Gott als hinlängliche Vorbedingung der Heilsgnade anerkannt werden, in Fällen wenigstens, wo es nicht in der Macht des Menschen gelegen ist, die Vollverwirklichung auf allen Stufen zu erreichen. Wir werden nun sehen, daß wirklich die Zugehörigkeit zur Kirche verschiedene Stufen zuläßt, ja innerlich in verschiedenen Stufen aufgebaut ist; wobei nicht etwa vor allem die verschiedene Lebhaftigkeit der kirchlichen Gesinnung und Betätigung, sondern vielmehr der übernatürliche Seins- und Lebenszusammenhang mit der Kirche durch Christus gemeint ist, der so oder anders, in dieser oder jener Wirklichkeitsstufe gegeben sein kann.

Eben diesem übernatürlichen Seins- und Lebenszusammenhang mit Christus müssen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden, wenn wir über die heilsnotwendige Kirchenzugehörigkeit und ihre möglichen Stufen klar werden wollen.

Nicht durch jede Art übernatürlicher Beziehung zu Christus wird jene Kirchenzugehörigkeit begründet, die den unentbehrlichen Untergrund abgibt für den Empfang der Heilsgnade. Zweifellos begründet jede gnadenvolle Berührung der Seele durch Gott eine vorübergehende

Beziehung zu Christus, dem Quell und Ursprung der Gnade. Jede übernatürliche Erleuchtung, jeder übernatürliche Antrieb, jede übernatürliche Willensneigung bedingt eine wie immer geartete übernatürliche Beziehung zu Christus als dem Urheber des übernatürlichen Einwirkens und des entsprechenden Erleidens der Seele (Erleiden im metaphysischen Sinne genommen). Aber eine solche vorübergehende, bloß einzelne Tätigkeiten des Menschen berührende Gnadeneinwirkung reicht bei weitem nicht hin, um derartig mit Christus zu verbinden, daß eine wirkliche Zugehörigkeit zur übernatürlich-metaphysischen Christusgemeinschaft der Kirche mitgesetzt ist: so wenig wie etwa eine vorübergehende Beziehung, sagen wir ein Gespräch mit dem Haupte einer Gesellschaft hinreicht, um jemand zum Mitgliede dieser Gesellschaft zu machen. Die übernatürliche Verbindung mit Christus, die hier in Betracht kommt, muß notwendigerweise eine Dauerverbindung sein, wurzelnd in einer bleibenden Gnadenwirkung Gottes, erwachsend aus einer übernatürlichen Zuständlichkeit der Seele. Denn Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche besagt etwas seiner Natur und Bestimmung nach Zuständliches und Bleibendes, wie auch im natürlichen Bereich die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft ohne Dauerverbindung nicht gedacht werden kann.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir an die eigentliche Frage herantreten, welche Arten und Stufen der wirklichen Kirchenzugehörigkeit wir wohl unterscheiden müssen.

Anknüpfend an schon Dargelegtes, müssen wir sofort die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe und den Taufcharakter scharf von den übrigen noch zu bestimmenden Stufen und Formen wirklicher und wirksamer Kirchenzugehörigkeit trennen.

1. Beim Empfange des Sakramentes der Taufe wird der Mensch nicht nur durch den sichtbaren Ritus der sakramentalen Handlung äußerlich und öffentlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, er wird zugleich durch den Taufcharakter tief drinnen im seelischen Sein auf übernatürliche, geistig-metaphysische Weise dem Gemeinschaftsorganismus der Kirche eingegliedert. Entspricht der so in die Kirche Aufgenommene in seinem inneren und äußeren Leben und Tun dieser Eingliederung, zieht er daraus die entsprechenden Folgerungen, so genießt er die eigentliche, volle Mitgliedschaft in der Kirche mit allen daraus sich ergebenden Rechten und Pflichten. Dies spricht das neue Gesetzbuch der Kirche in maßgebender dogmatisch-juristischer Fassung klar und deutlich aus: „Durch die Taufe wird der Mensch in Christi Kirche Rechtsperson mit allen Rechten und Pflichten der Christen,

soweit nicht durch ein Hindernis, das das Band der kirchlichen Gemeinschaft unwirksam macht, oder durch eine von der Kirche verhängte Strafe der Genuß der Rechte aufgehoben wird" (Cod. jur. can., can. 87).

Diese Zugehörigkeit zur Kirche mit uneingeschränktem Rechtsgenusse innerhalb ihrer Gemeinschaft setzt bei allen zum Gebrauche der Vernunft gelangten Christen das öffentliche Bekenntnis zum Glauben der Kirche und die Anerkennung ihrer rechtmäßigen Lehr- und Regierungsgewalt voraus. Nur denjenigen, welche den auf das Gemeinschaftsleben selbst unmittelbar bezüglichen Grundpflichten der Kirchenzugehörigkeit entsprechen, kann die Kirche den Genuß der Mitgliederrechte und der Gnadenmittel gewähren. Die wesentlichsten Gemeinschaftspflichten für den zur Kirche Gehörigen sind eben das Bekenntnis des kirchlichen Glaubens einschließlich der Teilnahme am kirchlichen Kultleben und die Anerkennung der kirchlichen Autorität.

Wer diese Grundpflichten des kirchlichen Gemeinschaftslebens verletzt, schafft naturgemäß auch eine Lockerung der Kirchenzugehörigkeit selbst. Nicht zwar eine Lockerung der sakramentalen Zugehörigkeit auf Grund des Taufcharakters, auch keine Lockerung der Pflichten des Glaubens, Gehorsams usw., die mit der sakramentalen Eingliederung und der Weihe an Christus unwiderruflich übernommen wurden; wohl aber eine Lockerung der Zugehörigkeit hinsichtlich der Rechte, besonders hinsichtlich der Sakramente und anderer Gnadenmittel. Wer sich als Schismatiker der rechtmäßigen kirchlichen Regierungsgewalt entzieht, oder als Häretiker einen Teil des kirchlichen Glaubens verwirft, oder gar als Apostat den christlich-kirchlichen Glauben überhaupt aufgibt, stellt sich damit selbst außerhalb des Gemeinschafts**lebens** der Kirche, und die Kirche entzieht ihm folgerichtig in der rechtlichen Ausschließung den Genuß der Sakramente und sonstiger kirchlicher Heils- und Heiligungsmittel. Diese Entziehung der Gemeinschaftsrechte läßt die Kirche in größerer oder geringerer Ausdehnung auch bei manchen anderen schweren Verfehlungen gegen das kirchliche Gemeinschaftsleben eintreten[1].

Hiermit ergeben sich folgende Stufen der Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche:

[1] Es ist vielleicht angebracht, hier ausdrücklich zu bemerken, daß die Exkommunikation (der Kirchenbann) nicht die sakramentale Kirchenzugehörigkeit auf Grund des Taufcharakters aufhebt, auch nicht die kirchlichen Pflichten; sie ist auch keine Erklärung, daß der betreffende Mensch im Stande der Ungnade Gottes sei oder von Gott keine Gnade empfange; aber sie ist eine Entziehung wesentlicher kirchlicher Rechte, besonders des Sakramentsgenusses, zur Strafe und Besserung des Exkommunizierten und zum Schutze der übrigen Gläubigen.

Erstens die sakramental=rechtliche Zugehörigkeit mit voller Wahrung der Gemeinschaft in Glauben und Glaubensbekenntnis und in der Anerkennung der kirchlichen Autorität;

zweitens die sakramental=rechtliche Zugehörigkeit mit Wahrung der kirchlichen Gemeinschaft in Glauben und Glaubensbekenntnis, aber unter Ablehnung der kirchlichen Autorität;

drittens die bloß sakramental=rechtliche Zugehörigkeit unter Bruch sowohl der Glaubens= als der Gehorsamsgemeinschaft.

Man erkennt leicht, daß die Glaubens= und die Gehorsamsgemeinschaft zu der bloß sakramental=rechtlichen Kirchenzugehörigkeit neue Gemeinschaftsbande hinzufügen. Denn sowohl der Glaube als übernatürliche Dauergabe, die mit Christus in Verbindung setzt, wie die Gesinnung der Unterordnung unter die von Christus gesetzte Autorität, bedeutet eine bleibende Verbindung mit Christus und der Kirche und somit eine in die übernatürliche Christusgemeinschaft der Kirche eingliedernde Kraft. Dieser Sachverhalt wird sich uns gleich als wichtig erweisen.

Hier zunächst nur noch die Bemerkung: schwer schuldhafter Mangel sowohl der inneren und äußeren Glaubensgemeinschaft wie der inneren und äußeren Gehorsamsgemeinschaft mit der Kirche ist eine wesentliche Verletzung des göttlichen Willens, also Todsünde, und schließt daher notwendigerweise von der Lebens= und Gnadengemeinschaft mit Christus aus. „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Reich der Himmel eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist, der wird in das Reich der Himmel eingehen" (Mt. 7, 21).

2. Bisher haben wir von den Getauften und ihrer Zugehörigkeit zur Kirche gesprochen. Wie steht es nun aber mit allen denen, die der sakramentalen und rechtlichen Gemeinschaft mit der Kirche auf Grund der Taufe und des Taufcharakters entbehren? Hier handelt es sich nicht nur um den Mangel der Rechte des Christen; der Ungetaufte steht schlechthin außerhalb der eigentlichen kirchlichen Rechtsgemeinschaft, ja er ist, weil er den sakramentalen Taufcharakter nicht hat, völlig unfähig zum Empfange der Sakramente. Kann es für einen solchen, vom Empfange der Taufe abgesehen, noch irgend ein Band geben, durch das er mit der Kirche in wirkliche und wirksame Gemeinschaft käme und auf Grund dessen er dann in einem wahren, wenngleich unvollkommenen Sinne ein Glied der Kirche genannt werden dürfte?

Es gibt ein solches Band und damit auch die Möglichkeit einer zwar unvollkommenen, aber wahren Kirchenmitgliedschaft, selbst für den Ungetauften.

Dies Band, ein Doppelband, besteht in der Gnadengabe des christkatholischen Glaubens und des Gehorsamswillens gegenüber der gottverliehenen Gewalt der Kirche. Zwar wird der Ungetaufte durch dieses Doppelband nicht in der rechtlich-sakramentalen Weise des Getauften in die Kirche einbegriffen; aber er steht durch seinen Glauben in tatsächlicher innerer, vielleicht durch das offene Bekenntnis auch in äußerer Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche Jesu auf Erden; und er ist ferner durch den von der Gnade eingegebenen und getragenen Wunsch und Willen ein Glied der Kirche, auch sofern sie eine äußere, sichtbare Gemeinschaft ist. Für unsere Betrachtungsweise ist es wertvoll zu bemerken, daß diese im Glauben gegebene, bezw. in ihm wurzelnde Kirchenzugehörigkeit nicht lediglich in einer geistigen Gesinnung ruht, sondern auch eine übernatürliche Seinsgrundlage hat: im Glauben selbst nämlich, der als übernatürliche Dauergabe (habitus) eine übernatürliche Seinserhebung der geistigen Erkenntniskraft ist und insofern nicht nur der Gesinnung, sondern auch dem Sein nach mit Christus und der Kirche verbindet.

Der Wunsch und Wille nach Kirchenzugehörigkeit im Verein mit dem übernatürlichen Glauben, dem er entspringt, ist stets und notwendigerweise vorhanden, wenn ein Ungetaufter durch Gottes Gnade und eigene Mitwirkung in einem Akte vollkommener übernatürlicher Gottesliebe in den Stand der heiligmachenden Gnade erhoben wird; denn die Liebe und heiligmachende Gnade können nicht bestehen ohne den übernatürlichen Glauben und den Willen, Gottes Gesetz in allem Wesentlichen zu erfüllen. Diese gnadenerwerbende Gottesliebe nennt man gewöhnlich die Begierdetaufe oder Geistestaufe, weil sie die doppelte Wirkung der sakramentalen Taufe hat, nämlich die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche — freilich ohne Verleihung des sakramentalen Charakters, nur durch den Glauben und durch den Wunsch der Zugehörigkeit — und die Verleihung der Lebensgemeinschaft mit Christus durch die heiligmachende Gnade. Meist wird von der Begierdetaufe ausdrücklich nur gehandelt, sofern sie die heiligmachende Gnade vermittelt. In den Zusammenhängen unseres Gegenstandes müssen wir der grundsätzlichen Klarheit wegen darauf hinweisen, daß auch bei der Begierdetaufe ähnlich wie bei der sakramentalen Taufe, zu scheiden ist zwischen der Kirchenzugehörigkeit durch Glauben und Verlangen einerseits und der Gnadengemeinschaft mit Christus durch die heiligmachende Gnade andererseits. Wirkliche Taufe und Begierdetaufe entsprechen sich hierin durchaus. Und darum: wie jemand durch die sakramentale Taufe infolge unzulänglicher Seelenbereitschaft unter

Umständen zwar die Kirchenzugehörigkeit durch den Taufcharakter erlangen kann, ohne zugleich die heiligmachende Gnade zu erhalten, so kann auch ein Mensch durch eine Art unvollkommener „Begierdetaufe“, d. i. durch ein übernatürliches Taufverlangen, das nur den Glauben und den Wunsch nach Kirchenzugehörigkeit, nicht aber die vollkommene Liebe in sich schließt, zwar kraft des Glaubens und Verlangens in dem oben angegebenen Sinne ein Glied der Kirche werden, aber wegen des Mangels vollkommener Gottesliebe einstweilen oder dauernd außerhalb der Gnaden- und Lebensgemeinschaft mit Christus bleiben. Selbstverständlich reicht diese Zugehörigkeit zur Kirche bloß durch Glauben und Verlangen ohne die heiligmachende Gnade ebenso wenig zum Heile aus, wie die bloße sakramentale Kirchenzugehörigkeit. Für den Gewinn der ewigen Seligkeit bleibt hier wie überall die heiligmachende Gnade entscheidend[1]. Nur kurz sei der Vollständigkeit halber die Bluttaufe erwähnt. Man versteht darunter den Tod der Blutzeugenschaft eines Ungetauften für Christus und den christlichen Glauben. Die Bluttaufe schließt alles ein, was zur Begierdetaufe gehört, aber sie ist ungleich mehr als diese. Ja, die Theologie stellt sie auch über die sakramentale Taufe, weil in der Bluttaufe nicht nur, wie in der sakramentalen Taufe, eine sinnbildliche Einbeziehung in Christi Leiden und Tod, sondern eine wirkliche Angleichung daran gegeben ist, und weil die Bluttaufe ihrem innersten Wesen nach nicht bloß irgendwelchen, sondern einen Höchstgrad vollkommener Gottes- und Christusliebe in sich schließt (vgl. Summa theol. III, q. 66, a. 12).

Glaube und Verlangen können indes sehr verschiedengradig vorhanden sein, sowohl bei der rechtfertigenden Begierdetaufe als auch bei dem bloßen Taufverlangen ohne vollkommene Liebe. Der übernatürliche Glaube an die göttliche Offenbarungswahrheit und das ihm entspringende Verlangen nach Kirchenzugehörigkeit können ganz ausdrücklich und vollentfaltet (explicite) sein, wie es bei einem berühmt gewordenen Priester des zwölften Jahrhunderts war, von dem Papst Innozenz II. zuversichtlich schreibt, er habe wegen seines katholischen Glaubens und wegen des Bekenntnisses des Namens Christi gewiß das Heil erlangt, obgleich er, wie sich herausgestellt hatte, nicht

[1] Die Auffassung, daß man durch die Tugend des Glaubens schon ein Glied der Kirche wird, setzt das Konzil von Trient (1546—1563) in dem Dekrete über die Rechtfertigung, Kap. 7 (Denz.[12] n. 800), deutlich voraus, wenn es lehrt, der Glaube ohne die Hoffnung und Liebe vereinige nicht vollkommen mit Christus und mache nicht zu einem lebendigen Gliede seines Leibes, d. i. der Kirche. Unvollkommene Verbindung mit Christus und eine wahre, wenn auch nicht aus sich allein die Seligkeit sichernde Mitgliedschaft in der Kirche ist damit als Wirkung des Glaubens bezeichnet.

getauft worden war (vgl. Migne, Patr. Lat. 179, 624 f.; Denz. Nr. 388). Dieser Glaube und dieses Verlangen können aber auch sehr unentfaltet und nur eingeschlossenerweise (implicite) vorhanden sein, eingeschlossen in dem lauteren Willen, alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat, und alles zu tun, was er von uns verlangt. In diesem zweiten Sinne mögen gar manche, die von Christus und seinem Evangelium noch nichts gehört haben, dennoch — kraft der innerlich erleuchtenden und stärkenden Gnade — einen wahrhaft übernatürlichen Glauben und einen gleichfalls durchaus übernatürlichen Willen nach Kirchenzugehörigkeit besitzen, wenn sie auch nicht imstande sind, sich und anderen davon ausdrücklich Rechenschaft zu geben. Ähnliches darf gewiß um so mehr von vielen gesagt werden, die wenigstens zu einiger Kenntnis der christlichen Heilswahrheit gelangt sind, obwohl sie, wie es heute leider so oft zutrifft, die Gnade des Tauffakramentes nicht empfangen haben. Besitzen sie durch Gottes unsichtbare Gnade einen wahrhaft übernatürlichen Glauben, mag er noch so unentfaltet sein, und verlangen sie in diesem Glauben mit rückhaltloser Bereitschaft danach, alles zum Heile Notwendige zu tun, so gehören sie doch zur Kirche Jesu Christi durch dieses doppelte übernatürliche Band des Glaubens und der Gesinnung. Sind sie überdies durch die vollkommene übernatürliche Gottesliebe begnadet und geheiligt, und beschließen sie im Stande der Gnade ihr Leben, so steht ihnen das Himmelreich ebenso offen wie jenen, die als getaufte Vollmitglieder der Kirche mit der heiligmachenden Gnade heimgehen.

Die hier auf die Ungetauften angewandten Grundsätze über den entfalteten und unentfalteten Glauben und über den ausdrücklichen und eingeschlossenen Willen der Kirchenzugehörigkeit gelten natürlich auch von jenen, die zwar getauft sind, aber unverschuldeterweise außerhalb der Gemeinschaft des katholischen Glaubensbekenntnisses und des kirchlichen Gehorsams stehen. Ist diese Trennung wirklich unverschuldet, bloß durch Unwissenheit, Mißverständnis oder äußeres Unvermögen veranlaßt, so besteht bei diesen Getauften eine wahre Kirchenmitgliedschaft nicht nur auf Grund des Taufcharakters, sondern auch auf Grund des Glaubens und Verlangens, mögen diese auch noch so unentwickelt und bloß eingeschlossenerweise gegeben sein.

Noch etwas anderes gilt für Getaufte und Ungetaufte, die außerhalb des bewußten Bekenntnisses und Gehorsams der Kirche stehen, in gleicher Weise: Das Band der geistigen Zugehörigkeit durch wenigstens unentfalteten Glauben und eingeschlossenes Willensverlangen hört in dem Augenblicke auf, wo der Glaube der katholischen Kirche

ausdrücklich als der richtige erkannt, aber nicht angenommen, und die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche als heilsnotwendig erfaßt, aber nicht wirklich gesucht wird. In solchem Falle wird aus unverschuldeter Unwissenheit verschuldeter Un- oder Irrglaube, und aus verzeihlicher äußerer Trennung sündhafte innere Loslösung von dem Reiche Christi. Wenn dann bei dem gültig Getauften zwar noch die Zugehörigkeit zur Kirche durch den Taufcharakter bleibt, so nützt sie ihm zum Heile doch solange nichts, als er sich nicht von der Sünde des Un- oder Irrglaubens bekehrt und statt der freiwilligen Trennung von Christi Kirche die Verbindung mit ihr sucht.

Die Möglichkeit des Gnadenstandes und damit des ewigen Heiles bei Mangel der äußeren Zugehörigkeit zur kirchlichen Glaubens-, Gehorsams- und Lebensgemeinschaft ist also solange, aber auch nur solange gegeben, als dieser Mangel seinen Grund wirklich in einer Unwissenheit hat, die persönlich nicht schwer verschuldet ist.

Entspricht diese Auffassung und die darin gelegene Deutung des Satzes: „Außer der Kirche kein Heil" nun aber auch der Lehre der Kirche? Ganz und gar. Das sei mit den unzweideutigen Worten eines Papstes belegt, dem von Feinden der Kirche oft genug übermäßige Strenge und Enge vorgeworfen worden ist. Papst Pius IX. sagt in der Allokution „Singulari quadam" vom 9. Dezember 1854: „Zwar muß auf Grund des Glaubens daran festgehalten werden, daß außer der apostolischen, römischen Kirche niemand gerettet werden kann, daß diese Kirche die einzige Arche des Heiles ist, und daß in der Flut zugrunde geht, wer nicht in diese Arche eintritt. Aber dennoch muß es ebenfalls für sicher gelten: Wer die wahre Religion nicht kennt, hat vor Gottes Augen noch keine Schuld, sofern diese Unkenntnis unüberwindlich ist. Wer wollte sich indes anmaßen, die Grenzen dieser Unwissenheit anzugeben bei der so vielfachen Art und Verschiedenheit der Völker, der Länder, der Geistesanlagen und so vieler anderer Umstände? Wenn wir einmal, von den Banden dieses Körpers befreit, Gott schauen werden wie er ist, dann werden wir gewiß erkennen, wie innig und schön die göttliche Erbarmung und Gerechtigkeit miteinander verbunden sind. Solange wir aber auf dieser Erde durch die Hemmungen des sterblichen Körpers, die den Geist stumpf machen, niedergehalten werden, wollen wir im katholischen Glauben unentwegt festhalten, daß ein Gott ist, ein Glaube, eine Taufe (Eph. 4, 5); weiter forschen zu wollen, steht uns nicht zu" (Denz. Nr. 1647). In dem Rundschreiben über den Indifferentismus vom 10. August 1863, wo Pius IX. ähnliche Gedanken ausspricht,

hebt er noch deutlicher hervor, daß solche, die in unverschuldeter Unwissenheit und unüberwindlichem Irrtum hinsichtlich der wahren Religion und Kirche leben, aber Gott in allem zu gehorchen bereit sind, mit Hilfe der göttlichen Gnade das ewige Heil erlangen können, unbeschadet des Satzes von der Heilsnotwendigkeit der Kirche; — da die Zugehörigkeit zur Kirche trotz äußerer Trennung gewahrt sein kann, falls nicht eigenwillig und hartnäckig an Irrtum und Trennung festgehalten wird (Denz. Nr. 1677).

Das Ergebnis unserer Darlegungen ist folgendes:

Niemand kann zum Heile gelangen, er gehöre denn durch die heiligmachende Gnade zur Seele der Kirche. Niemand aber kann die heiligmachende Gnade besitzen und so zur Seele der Kirche gehören, ohne daß er auch zum Leibe der Kirche, zu ihrer sichtbaren Gemeinschaft gehört. Diese Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche ist in vollkommener Form gegeben durch ein dreifaches Band: durch die äußere und innere Aufnahme in die Kirche auf Grund des Sakramentes der Taufe und des Taufcharakters, durch die Gemeinschaft mit der Kirche im Glauben und Glaubensbekenntnis und durch den Gehorsam gegen die Kirche in Anerkennung der von Christus eingesetzten kirchlichen Autorität. Wer infolge eigener schwerer Schuld nicht auf diese dreifache Weise äußerlich und innerlich zur sichtbaren Kirchengemeinschaft, also zum Leibe der Kirche gehört, kann auch nicht zur Seele der Kirche, zur Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Christus gehören.

Nun kann aber der Fall eintreten, daß die Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche ohne die Schuld des Menschen nur unvollkommen und unvollständig ist. Es kann die rechtlich-sakramentale Zugehörigkeit durch die Taufe vorhanden sein, ebenso auch der tatsächliche Anschluß an Christus und die Kirche durch die übernatürliche Dauergabe des Glaubens — sei er auch mehr oder weniger unentfaltet — sowie durch den wenigstens eingeschlossenen Gehorsamswillen, während jedoch infolge unüberwindlichen Irrtums das äußere und auch das ausdrückliche innere Bekenntnis zur Kirche, sowie die Betätigung des Gehorsamswillens fehlen. Es kann sogar die sakramentale Kirchenzugehörigkeit bloß dem Wunsche und Willen nach vorhanden sein in ausdrücklicher oder eingeschlossener Begierdetaufe, ja in einem bloßen übernatürlichen Taufverlangen. Nichtsdestoweniger gehört ein solcher Mensch innerlich und geistig auf Grund seines übernatürlichen Glaubens und seines von der Gnade getragenen Willens zur Gemeinschaft, und zwar zum Leibe der Kirche — wenn er auch von den Menschen als Mitglied der Kirche nicht erkannt und anerkannt und daher auch

nicht zum Genusse der kirchlichen Gemeinschaftsrechte zugelassen werden kann. Diese Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche auf Grund des sakramentalen oder des bloß geistigen Empfanges der Taufe sowie auf Grund des Glaubens und Gehorsamswillens ist eine wahre, wenngleich unvollkommene Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der sichtbaren Kirche. Solange die volle Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche unerreichbar ist, genügt jene unvollkommene Zugehörigkeit als Vorbereitung der Zugehörigkeit zur Seele der Kirche, zur heilsvermittelnden Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Christus. Erlangt der äußerlich von der Kirche Getrennte, dem Geiste nach aber zu ihrer Gemeinschaft Gehörende durch Gottes Hilfe die heiligmachende Gnade und beharrt er darin bis zum Tode, so wird auch er mit unbedingter Sicherheit in das ewige Heil eingehen und im Lichte der Gottesschauung dereinst staunend erkennen, was er auf Erden nicht gewußt: daß er wahrhaft ein Glied der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche war und nur auf Grund der Zugehörigkeit zu ihr sein ewiges Ziel erlangt hat.

Über die Arten und Stufen wahrer Kirchenzugehörigkeit ergibt sich uns folgende Zusammenschau:

Damit die Zugehörigkeit zur Kirche ganz vollständig und vollendet sei, braucht es die äußere, sichtbare Aufnahme in die Kirche durch die Spendung des Sakramentes der Taufe, braucht es die innere Aufnahme durch den sakramentalen Taufcharakter, braucht es den ausdrücklichen übernatürlichen Glauben an die Lehre der Kirche und offenes Bekenntnis in Wort und Tat, braucht es den inneren und äußeren Gehorsam gegen die kirchliche Autorität in wesentlichen Dingen, braucht es endlich die Zugehörigkeit zur Seele der Kirche durch die heiligmachende Gnade.

Ist dies alles bis auf die Zugehörigkeit zur Seele der Kirche erfüllt, so ist zwar die Zugehörigkeit zum Leibe der Kirche an sich vollkommen gegeben, aber der eigentliche Sinn und Zweck dieser Zugehörigkeit ist nicht verwirklicht. Dieser Sinn und Zweck ist eben das Leben der heiligmachenden Gnade, auf das die Kirchenzugehörigkeit hingeordnet ist. Um es zu erlangen und zu entfalten, stehen den Gliedern der Kirche deren mannigfaltige Gnadenmittel zu Gebote.

Fällt verschuldeter Weise der innere und äußere Gehorsam gegen die Kirche weg, so ist ein wesentliches Band der Kirchengemeinschaft durchschnitten und damit auch die Gnadengemeinschaft mit Christus unmöglich gemacht, außerdem die gnadenvermittelnde Lebensgemeinschaft mit der Kirche stark unterbunden und gehemmt.

Mangelt auch der übernatürliche Glaube und sein Bekenntnis, so ist durch die äußere Verleugnung jede äußere, durch die innere Verleugnung auch die innere Lebensgemeinschaft mit der Kirche aufgehoben, und es bleibt nur noch die mit der Taufe und dem Taufcharakter gegebene rechtlich-sakramentale Zugehörigkeit als Anknüpfungspunkt für ein neues kirchliches Leben.

Die Lebensgemeinschaft mit der Kirche durch Glauben und Gehorsam kann ohne Schuld des Menschen unter Umständen nur in unentfalteter Weise gegeben sein, ohne daß durch diese Unvollkommenheit die Zugehörigkeit zur Seele der Kirche aufgehoben oder unmöglich gemacht würde.

Der wirkliche Empfang der Taufe und die Kirchenzugehörigkeit durch den Taufcharakter kann — von der Bluttaufe abgesehen — nötigenfalls ersetzt werden durch die Begierdetaufe bezw. durch ein bloßes, aber übernatürliches Taufverlangen und die dadurch bewirkte geistige Zugehörigkeit zur Kirche, doch nur insofern es sich um die unentbehrliche Voraussetzung für die heiligmachende Gnade handelt. Die wirkliche Taufe und die metaphysische Kirchenzugehörigkeit durch den Taufcharakter bleiben für das kirchliche Voll-Leben von unersetzlicher Bedeutung als notwendige Voraussetzung und Mitursache für den Sakramentenempfang und für den kirchlichen Rechtsgenuß überhaupt.

Dem steht nicht im Wege, daß die Kirchenzugehörigkeit auf Grund des Taufcharakters an sich hinsichtlich der wirklichen und wirksamen Lebensgemeinschaft mit der Kirche und mit Christus und hinsichtlich der unmittelbaren heilsvermittelnden Bedeutung weit zurücksteht hinter der bloß innerlich geistigen Kirchenzugehörigkeit auf Grund des Glaubens, des übernatürlichen Taufverlangens und des Gehorsamswillens; denn diese innere Zugehörigkeit ist ihrer eigensten Art nach schon eine übernatürliche, wenn auch für sich allein zum Heile nicht ausreichende Lebensgemeinschaft mit der Kirche, während die Kirchenzugehörigkeit durch den Taufcharakter in sich bloße Vorbereitung auf eine allerdings vollkommenere Lebensgemeinschaft ist.

Wir haben in unserer ganzen Darlegung die Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche hauptsächlich vom Standpunkte des Menschen aus betrachtet und zu zeigen gesucht, auf welche Arten der Mensch in die Gemeinschaft der Kirche eingegliedert sein und so des Heiles teilhaftig werden kann. Aber wir dürfen diese Arbeit nicht beschließen, ohne noch eine andere Seite der Sache wenigstens berührt zu haben. Schon in dem Aufsatze über das Wesen der Kirche haben

wir den Satz kurz angedeutet: hat jemand in irgend einer Form Anteil an Christus und seiner Gnade, so geschieht es in der Kirche und durch die Kirche, mindestens nicht ohne die Kirche. In dieser theologisch tief begründeten Auffassung kommt der Vollsinn der Lehre „Außer der Kirche kein Heil“ erst ganz zur Geltung. Dieser Vollsinn aber läßt sich folgendermaßen aussprechen: Jegliche Heils- und Erlösungsgnade, auch die, die erst zur heilsnotwendigen Gemeinschaft der Kirche hinführt, wird von Gott nur im Zusammenhange mit der sichtbaren Kirche und im Hinblick auf sie verliehen, auch dann, wenn die Kirche durch ihre Diener und ihre sichtbaren Heilsmittel äußerlich und auf sichtbare Weise nicht beteiligt ist. Der Grund dafür ist dieser: Die Verbindung zwischen Christus, dem Urheber und Spender der Gnade, und seiner Kirche ist so eng und so tief, daß jede Gnade in wesentlicher Beziehung steht zur Kirche als dem geistig-geheimnisvollen (mystischen) Leibe Christi, und daß auch die Austeilung der Gnade durch Christus, das Haupt der Kirche, nicht von dem Lebenszusammenhange Christi und der Kirche getrennt werden kann. Infolge dieser unlösbaren Verknüpfung zwischen Christus und der Kirche tritt auch jener, der noch in keinerlei Dauergemeinschaft mit der Kirche steht, schon durch jede vorbereitende Gnade nicht nur in eine übernatürliche Beziehung zu Christus, sondern auch in ein übernatürliches Abhängigkeitsverhältnis zur Kirche; im Hinblick auf die Kirche wird ihm ja die Gnade tatsächlich verliehen. Wird dadurch allein auch keine bleibende Mitgliedschaft in der Kirche begründet, so ist doch mit jeder übernatürlichen Gnadenwirkung ein vorübergehendes Einbezogensein in die Kirche als die übernatürliche Heilsanstalt gegeben. Bei dieser echt theologischen Betrachtungsweise tritt ins volle Licht, daß nicht nur die eigentliche Rechtfertigungs- und Heilsgnade eine wahre Mitgliedschaft in der Kirche voraussetzt bezw. einschließt, sondern daß auch jegliche übernatürliche Gnade überhaupt, auch die Vorbereitungsgnade, nur in der Kirche und nicht ohne die Kirche verliehen wird, und daß also im vollsten Sinne wahr ist, was unser alter Satz besagt: „Außer der Kirche kein Heil.“

Damit hoffen wir im Lichte des Glaubens und der Glaubenswissenschaft übersichtlich die Fragen beantwortet zu haben, die sich vielen denkenden Menschen aufdrängen über die Zugehörigkeit zur Kirche Christi und über das Heil der äußerlich von der Kirche getrennten Christen und Nichtchristen. Es sind tröstliche und zugleich ernste Wahrheiten, die sich uns entfaltet haben. Tröstlich sind sie, weil sie uns etwas enthüllen von der Größe der göttlichen Barmherzigkeit und

Güte, die den Samen der Gnade gewiß weiter und reichlich ausstreut, als es menschlichem Sinnen auf den ersten Blick oft scheinen mag. Ernst sind diese Wahrheiten, weil sie uns so nachdrücklich zum Bewußtsein bringen, wie entscheidend für alle, für die Kinder der Kirche wie für die Außenstehenden, der gute, lautere Wille ist, das entschiedene Mitwirken mit der angebotenen Gnade, das Erstreben des Gnadenstandes und das Beharren darin durch Treue gegen das Gewissen in allen Dingen. Denn ausschlaggebend ist schließlich eines und nur eines: daß wir dem Maße der uns verliehenen Gnaden entsprechen, unserer Erkenntnis und unserem Gewissen folgen und in der Gnade bleiben bis ans Ende. Denn einzig wer in der Gnade und der Liebe lebt und stirbt, wird selig werden.

Für uns, die wir innerlich und äußerlich Kinder der einen Kirche Jesu Christi sind, legen sich zum Schlusse zwei Erwägungen nahe. Wenn wir ein wenig geahnt haben, wie mannigfaltig und oft verborgen die Wege sind, auf denen Gott die Seelen zur Kirche und zur Gnade führt, werden wir durchdrungen sein von der Wahrheit, daß es nur Gott dem Allwissenden zusteht, darüber zu urteilen, wer im einzelnen zur Kirche Christi gehört, und wer in ihr, als der einzigen Arche des Heiles, gerettet werden wird. Wir wollen also nicht leichthin über das Heil jener urteilen, die nach menschlichem Ermessen außerhalb der Kirche stehen. Für uns selber aber wollen wir eine vertiefte Hochschätzung der Gnade haben, die uns durch Taufe, Glaube und treuen Gehorsam im vollen Sinne zu Kindern der Kirche gemacht hat. Denn in den Sakramenten der Kirche, zu denen uns die Taufe den Zugang eröffnet, in der Fülle tiefer Erkenntnis, die uns der Glaube im Anschluß an das kirchliche Lehramt bietet, in der Führung und dem Schutze, den uns der Gehorsam gegen das Hirtenamt der Kirche gewährt, haben wir so große, so mächtige, so gnadenreiche Mittel der Heiligung und des Heiles, wie sie sonst niemand hat, und wie sie den Menschen um so weniger zu Gebote stehen, je weniger eng die Bande sind, die sie mit der sichtbaren Kirche Jesu Christi verknüpfen. So seien wir uns denn der Schätze stets bewußt, die wir empfangen haben, machen wir sie uns in tiefem Verantwortungsgefühle immer mehr zunutzen, bleiben wir eingedenk, daß Sinn und Ziel unserer Kirchenzugehörigkeit schließlich darin liegt, uns tief hineinzuführen in die volle Lebens- und Gnadengemeinschaft mit Christus für Zeit und Ewigkeit: dann werden wir in demütigem Danke gegen Gott erkennen und bekennen, wie glücklich wir sind, katholisch zu sein.

Ostern.

Nun ist der wilde Wettersturm vorbei.
Der Garten meiner Seele atmet frei.
Aus wunden Nesseln steigt ein herber Duft,
Und weiße Flocken gaukeln durch die Luft.
Ich höre neben mir des Heilands Schritt...
Auf goldnen Schuhen tanzt die Sonne mit.
Ein Vogellied umflattert Herz und Haupt.
Es singt vom Lenze, den kein Winter raubt.

P. Timotheus Kranich (Beuron).

Ein bedeutendes Werk vom Mönchtum[1].

Vorgeführt u. mit kritischen Bemerkungen begleitet v. Abt Plazidus Glogger (Augsburg).

Vorliegendes Werk, „Benediktinisches Mönchswesen", des gelehrten und frommen Abtes Butler von Downside, z. Z. Präses der englischen Benediktinerkongregation, bietet mehr als der Titel vermuten läßt und könnte in vieler Beziehung geradezu ein benediktinisches Handbuch genannt werden. Wer den Verfasser persönlich kennt, hat die im Vorwort angeführte Rechtfertigung zur Abfassung eines solchen Werkes über die Benediktiner-Regel, ihren Geist und ihre praktische Verwirklichung nicht nötig. Tiefgründliche Wissenschaftlichkeit gepaart mit vorbildlicher Bescheidenheit, rührende Wahrheitsliebe und Offenheit nebst langjähriger Erfahrung als Ordenspriester und Lehrer, als Abt und Präses, als weitgereister Forscher der Ordensgeschichte und ihrer Literatur befähigen den Verfasser wie wenige, uns diese Frucht eines langen, inhaltreichen Lebens darzubieten. Gleichwohl mag jetzt schon erwähnt sein, daß das Buch bei der großen Freude und Bewunderung, die es auslösen wird, auch sicherlich auf Widerspruch stößt. In manchen Punkten können auch wir die Ansicht des von uns persönlich hochverehrten Herrn Verfassers nicht teilen.

Mit seltener Objektivität schält Butler aus der Regel des hl. Benedikt das Wesentliche heraus, lehrt uns ihren wahren Sinn besser verstehen durch Nachweis der Quellen, aus denen der heilige Ordensstifter geschöpft, durch philologisch exakte Wortdeutung, durch Vergleich mit anderen Mönchsregeln. Er schafft uns eigentlich erst den rechten Hintergrund, von dem sich das Meisterwerk von Monte Cassino in würdiger Weise abhebt. Hiebei stehen ihm allerdings wertvolle Vorarbeiten, namentlich von belgischen, deutschen, englischen und französischen Mitbrüdern zur Verfügung. Eine Menge Einzelheiten, die man nur mühsam in Zeitschriften und Büchern zerstreut findet, und so ziemlich alle Resultate der neuesten Forschung, soweit sie einige Bedeutung haben, sind in Kürze in diesem Buch vereinigt, so daß Ordensobere und Novizenmeister es kaum entbehren können. Für den ganzen Orden dürfte das Hauptverdienst darin bestehen, daß das Werk drei spezifisch benediktinische Charakteristika wieder mächtig zum Bewußtsein bringt und von neuem schätzen lehrt: Das

[1] **Butler, Cuthbert,** Abbot of Downside Abbey, **Benedictine Monachism.** Studies in Benedictine Life and Rule. gr. 8° (VIII u. 388 S). London, 1919. Longmans, Green & Co. sh. 18.—

Gebetsleben der heiligen Regel, die Autonomie der einzelnen Klöster und den Familiengeist, der in ihnen herrschen soll.

Da das Werk wegen seiner Abfassung in englischer Sprache nur einem beschränkten Leserkreis zugänglich ist, dürfte vielleicht folgende Inhaltsangabe mit Hervorhebung bemerkenswerter Einzelheiten und einigen kritischen Bemerkungen von Nutzen sein.

Kap. 1. Der hl. Benedikt. Besonders interessant sind in diesem kurzen Lebensabriß die Nachweise zur Festsetzung der Chronologie und die treffende Charakteristik der Zeitgeschichte. Kap. 2. Das Mönchtum vor Benedikt. Hier kommt der Verfasser als Herausgeber der Historia Lausiaca des Palladius zum Worte. Kap. 3. St. Benedikts Idee. Nach Butler — in teilweiser Anlehnung an Gasquet und Morin — war die Fasten- und Bußdisziplin des hl. Benedikt nicht viel verschieden von der damaligen allgemeinen Kirchendisziplin, die auch für die Laien galt. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen betont der hl. Benedikt bei aller Hochachtung für das Einsiedlerleben das gemeinsame Leben. Dieses Ideal sichert er durch das Gelübde der Stabilität. Kein speziell bestimmter Zweck — wie bei späteren Orden — muß erfüllt werden, außer ein Leben nach den evangelischen Räten zu führen. Das „Opus Dei" (Chorgebet) muß den ersten Platz einnehmen, ist aber nicht, wie späterhin irrtümlicherweise behauptet wurde, weder der Hauptzweck, noch der einzige Zweck des monastischen Lebens. Arbeit und Lesung bildeten einen ebenso notwendigen Bestandteil desselben. „Es war ein einfaches Leben, bestehend aus einem Kreis einfacher Pflichten, und die Mönche waren einfache Männer." Wer weiß, welch großes Lob im englischen Ausdruck „simple man" liegt, wird diese Stelle in ihrer ganzen Tragweite verstehen. Kap. 4. Die benediktinische Aszese. Dieses Kapitel behandelt mit den vier folgenden das „innere Leben" nach der Regel des hl. Benedikt. Butler sucht nachzuweisen, daß für die damalige Zeit die Aszese des hl. Benedikt nicht allzu streng war und auch jetzt noch imponiert sie durch ihre weise Mäßigung und Milde. Wenn bei dieser Gelegenheit der schöne Hymnus von Benediktiner-Allerheiligen „Avete solitudinis" als sehr wenig im Einklang mit der hl. Regel bezeichnet wird, so muß unser Verstand den Gründen des Verfassers wohl oder übel recht geben und sich mit dem Gedanken trösten, daß der Verfasser des Hymnus mehr an die ägyptischen, syrischen und keltischen Mönche gedacht hat als an die Söhne des hl. Benedikt. Das Herz hingegen wird nicht so leicht zustimmen können. Aus der Seele gesprochen ist mir Butlers Wort über den hl. Benedikt der umbrischen Schule. Ich hattte dieselben Gedanken, als ich vor dem herrlichen Silberschrein in St. Benoît-sur-Loire kniete, der durch eine ähnliche Darstellung entstellt ist. Der „pius pater" der hl. Regel hat einen Finger an den Lippen und eine Rute in der Hand! Ich glaube, daß das Urteil des Verfassers, der dies „eine Parodie" von St. Benedikts Geist nennt, nicht zu hart ist, obwohl diesen Meistern mildernde Umstände zugebilligt werden können. — Äußere körperliche Strengheiten schreibt die hl. Regel nicht vor. Sie wurden erst später in die Benediktinerklöster hineingetragen. Allerdings berufen sich die Vertreter der gegenteiligen Ansicht auf das „corpus castigare" des vierten Kapitels — wohl mit Unrecht. Dem Geiste der hl. Regel entspricht die so oft und auch vom Verfasser zitierte Stelle über einen hl. Benedikt in Gregors Dialog III, 16; doch ist fraglich, ob unser hl. Ordensstifter gemeint ist (vgl. Revue Bénéd. XXVII p. 251). Kap. 5. St. Benedikts Lehre über das geistliche Leben. Das klassische siebte Kapitel der hl. Regel „Über die Demut" hebt der Verfasser als maßgebend hervor. Unerbittlich streng fordert der sonst so milde Vater die Verleugnung des eigenen Willens, unterdrückt dabei aber nicht jede Regung des menschlichen Herzens. Im Gegenteil, er veredelt diese Triebe und gibt ihnen ein höheres Ziel, wie der Verfasser durch die drastische Gegenüberstellung der „letzten Unterredung" des hl. Benedikt mit seiner Schwester der hl. Scholastika und die schroffe Behandlung, welche der Abt Pior von Nitria seiner alten Schwester

angedeihen ließ, sowie durch den Hinweis auf das Leben des Heilands beweist. Kap. 6. St. Benedikts Lehre über das Gebet. „Pura oratio", das man gern mit „einfach, ungekünstelt" übersetzen möchte, wird durch Vergleichung mit der Lehre Cassians als Gebet „aus reinem, gereinigtem Herzen", d. h. als Gebet der via unitiva erklärt. Bei der Rezitation des Chorgebetes tritt der Verfasser für die alte benediktinische Tradition ein, daß der Schluß von Kap. 19 der hl. Regel wörtlich zu nehmen sei, daß der Geist sich möglichst dem wörtlichen Sinn der Psalmodie anschließen soll. Ob dieses schöne Ideal in unserer nervösen Zeit praktisch überall durchführbar ist, bezweifle ich sehr. Ich glaube, daß die Worte des hl. Benedikt auch weiter gefaßt werden können und daß auch eine allgemeine Erhebung des Herzens zu Gott genügt. Auch in diesem Falle stimmen Herz und Mund zusammen; beide preisen Gott. — Mit Recht schließt sich Abt Butler bei der Methode, wie man der hl. Messe, besonders dem feierlichen liturgischen Gottesdienst anwohnen soll, Dom Morin an, der in seinem wahrhaft „exquisiten" Büchlein (wie Batifol es charakterisiert hat) „L'Idéal Monastique" die „alte und einfache Methode" empfiehlt, nach welcher wir mit unseren Blicken der liturgischen Handlung, mit unserem Ohr den Worten, mit unserer Stimme dem Gesang und mit unserem Herzen dem gefeierten Geheimnisse folgen. Gewiß ist es schön, wenn wir ein inhaltreiches Gebetbuch benützen, aber immer „ins Gebetbuch zu schauen" liegt nicht im Zweck der Liturgie. Der Verfasser ist sicherlich auf der richtigen Fährte, wenn er auf Grund von Dial. II, 4 annimmt, daß das innerliche, betrachtende Gebet eine offfizielle, tägliche, gemeinsame Übung war, die erst allmählich verschwand, als aus anderen Gründen das liturgische Offizium ungebührlich verlängert wurde. Die Einführung der halbstündigen täglichen Betrachtung im Reformationszeitalter sei nur eine Rückkehr zur alten Praxis. Freilich war diese „Betrachtung" keine „diskursive" sondern eine „affektive", intuitive, bei der der Verstand fast keine, das Herz aber die Hauptrolle spielte. Mit Kardinal Gasquet hält der Verfasser die richtige Mitte ein, wenn er dem Opus Dei den Ehrenplatz einräumt, aber nach diesem nicht genug die Notwendigkeit der Betrachtung betonen kann. Kap. 7. Benediktinischer Mystizismus. Dieser Abschnitt ist einer der originellsten des ganzen Buches und gewiß sehr zeitgemäß, da ja unsere Zeit nach nichts mehr sucht als nach der „erfahrungsmäßigen Erfassung von Gottes Gegenwart und Wesenheit". Wie weit der Verfasser hier das Richtige trifft, muß ich dem Urteile berufener Fachleute überlassen. Da der hl. Ordensstifter über diesen Punkt so viel wie nichts geschrieben hat und doch nach Dialog II, 35 der größte Mystiker seines Ordens ist, sucht Butler auf indirektem Wege seine Lehre aus seinem beständigen Vorbilde Cassian abzuleiten und durch die Lehre des hl. Gregor d. Gr. und des hl. Bernhard näher zu beleuchten und zu ergänzen. St. Benedikts Mystizismus ist „ein rein geistiger Mystizismus, von einer Einfachheit, welche seiner Erhabenheit gleichkommt." Kap. 8. Das betrachtende benediktinische Leben. Der Verfasser sagt, die Auffassung der Benediktiner, daß ihr Leben ein „betrachtendes" sei, könne durch eine Kette von Zeugnissen vom hl. Gregor an durch das Mittelalter hindurch bis in die neueste Zeit belegt werden. Butler habe vor vielen Jahren eine solche Kette zusammengestellt, die — was auch wir sehr bedauern — leider verloren gegangen. Das Wort „betrachtend" hatte aber früher nicht, wie der Verfasser nachweist, den Sinn, den ihm die landläufige Einteilung der Orden in betrachtende, tätige und gemischte beilegt. Nach letzterer (moderner) Terminologie wäre die Tätigkeit des Benediktiners eine „gemischte", bei der allerdings Gebet und Betrachtung den ersten Platz einnehmen. Anhang zu Kap. 8. Liste geistlicher Schriftsteller. Für diese Zusammenstellung von Schriftstellern, welche das geistliche Leben nach benediktinischer Auffassung am besten behandeln, wird jedermann dankbar sein. Selbstverständlich ist die Liste, wie der Verfasser selbst zugibt, nicht vollständig. Auch manches einschlägige Werk von deutschen Benediktinern schlummert noch vergessen in den Bibliotheken, so z. B. das treffliche Werk des Banzer Benediktiners Domin.

Schramm, Institutiones. Theol. myst., 2 tom. Aug. Vind. (Matth. Rieger) 1777. Kap. 9. Die benediktinischen Gelübde. Über den Begriff der Stabilität bis zu seiner letzten Formulierung durch die Präsideskonferenz in Rom 1907 erhalten wir wertvolle geschichtliche Einzelheiten. Benediktinisch ist nur die Stabilität im Profeßkloster. Die „Bekehrung der Sitten" macht nicht nur in praktischer sondern auch in philologischer Hinsicht große Schwierigkeiten. Ich möchte die Herausgeber und Erklärer der Benediktinerregel bei dieser Gelegenheit auf eine bisher wenig beachtete Quelle hinweisen, nämlich auf die „Glossen" in verschiedenen Sprachen. Der Thes. Ling. Lat. zitiert bei conversio und conversatio einige griechische Glossen (nach Goetz). Persönlich scheint es mir nach dem von Butler Gesagten und nach dem Material des Thesaurus, namentlich den zitierten Glossen wahrscheinlich, daß conversatio und conversio, wenigstens in späteren Perioden öfters verwechselt wurden, zumal beide lautlich und inhaltlich Berührungspunkte hatten. Die gemeinsame Basis dürfte „Umkehr, Verkehr" sein; die erstere Bedeutung entwickelte sich zu „Bekehrung", die zweite zu „Umgang, Lebensführung", dann im prägnanten Sinn „geregelte Lebensführung, klösterliche Zucht", so daß man convers(at)io morum mit „Leben unter klösterlicher Zucht" übersetzen könnte. Die Übersetzung „Bekehrung der Sitten" berührt sich ja teilweise hiemit, scheint aber erst eine spätere Umdeutung zu sein. Streng ist die Ansicht des hl. Ordensstifters über den Gehorsam. Doch auch hier ist der Umfang des Gelübdes genau begrenzt und gemildert durch den Zusatz „gemäß der Regel". Deshalb kann kein Benediktiner (wenn nicht in einzelnen Häusern ein eigenes Gelübde hinzutritt) kraft seiner Profeß zur Heidenmission verpflichtet werden. Vollständig teile ich die Ansicht des Verfassers über die bekannte Kontroverse, ob Regel und Statuten unter einer Sünde verpflichten oder nicht. Der Ordensmann, welcher in praxi solch feine Unterschiede macht, ist meistens schon auf dem Wege der Lauheit. Bald werden dann Verfehlungen sich einstellen, bei denen niemand mehr zweifeln kann, ob sie Sünde sind oder nicht. Kap. 10. Benediktinische Armut. Bereits in seiner trefflichen Regelausgabe p. 159 bezeichnet der Verfasser die proprietas neben der murmuratio als Hauptfeindin des gemeinsamen klösterlichen Lebens. Auf diesem Standpunkt steht er auch hier, gestützt auf die unzweideutigen Ausdrücke der hl. Regel. Dagegen bemerkt er mit Recht, daß ein großer Unterschied zwischen franziskanischer und benediktinischer „Armut" ist. Er macht sich die Worte des verstorbenen Benediktinerbischofs Augustin O'Neill zu eigen: „Kalvaria ist der Typus der franziskanischen Armut, aber Nazareth ist der Typus der benediktinischen Armut." Einfachheit und Sparsamkeit, Begnügen mit dem Notwendigen soll das Ideal des Benediktiners sein nicht Mangelleiden am Notwendigen. Ob allerdings zur „notwendigen" Ausrüstung eines jeden gelehrten Mönches im 20. Jahrhundert eine Schreibmaschine gehört, wie der Verfasser meint, wird eine lokale Frage sein. Wohl die meisten Klöster werden solche Maschinen besitzen, aber gewöhnlich nur für die Offizialen. Bezüglich der „Armut" der klösterlichen Gemeinschaft als solcher macht sich der Verfasser die Ansicht Morins zu eigen. Der Reichtum der Abteien sei nur manchmal an ihrer Erschlaffung schuld gewesen; in den meisten Fällen seien sie nie eifriger im Innern und wohltätiger nach außen gewesen, als auf dem Gipfel ihrer Macht und ihres Reichtums. Auch die großen Ordensreformatoren hätten trotz ihrer Losschälung von den irdischen Dingen immer darnach gestrebt, ihre Klöster womöglich in den vollen Besitz der alten Rechte zu setzen. Trotz der hohen Verehrung für den Verfasser des Ideal Monastique und sein Büchlein, das, wie ich zu meiner Freude höre, in Bälde auch deutschen Lesern zugänglich gemacht werden soll, glaube ich diesem Urteil doch nicht ganz zustimmen zu können. Gewiß hat der hl. Benedikt auf die materielle Fundierung seines Klosters achtgegeben und sicherlich muß jeder Abt im Geiste der hl. Regel und gemäß dem bei der Abtweihe gegebenen Versprechen pflichtgemäß die Besitzungen seines Klosters zu erhalten suchen. Gewiß hat selbst eine hl. Theresia für ihre Klöster an kleineren

Orten, wo keine Aussichten auf genügende Almosen bestanden, eine solide, finanzielle Dotierung verlangt. Gewiß waren Cluny und Citeaux auf der Höhe ihrer Macht und ihres Reichtums noch vom größten Eifer beseelt und leisteten Großes in der Wohltätigkeit nach außen. Aber ich zweifle, ob der Eifer der ersten Cluniazenser und der mit der Verzweiflung ringenden ersten Zisterzienser nicht ebenso groß, ja nicht größer und reiner war. Wirkung und Ursache scheinen mir in obiger Behauptung nicht streng genug auseinander gehalten zu sein. Als Segen für den reinen Eifer der Mönche und als Lohn für ihre unermüdliche Arbeit verlieh Gott zeitweilig den Klöstern Wohlhabenheit und Reichtum. Der Eifer widerstand anfänglich den Lockungen des Reichtums und machte von letzterem einen guten Gebrauch zum Wohl des Nebenmenschen. Aber unmerklich wirkte der Reichtum erschlaffend, und mit diesem Augenblick war der Gipfelpunkt überschritten. Der Erschlaffung des Eifers folgte dann auch der Rückgang der Wohlhabenheit in vielen Fällen nach und so wurde viel vom Klostervermögen verschwendet oder verkauft. Übrigens stimmen wir ganz mit Butler und Morin überein, wenn sie sagen, daß ohne sichere materielle Basis kein geordnetes Klosterleben möglich ist und daß die Kinder Gottes, um frei von irdischen Sorgen sich ganz ihrem geistlichen Berufe widmen zu können, sowohl als Genossenschaft wie als Einzelpersonen in hinreichender Weise mit dem Notwendigen ausgestattet sein müssen. Kap. 11. St. Benedikts Regel. Die Textforschung der hl. Regel hat in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte gemacht und ist leider noch nicht ganz zum Abschluß gekommen. Wenn je ein Benediktiner der Gegenwart, so ist Abt Butler als Herausgeber der bisher besten Regelausgabe der berufenste Mann, uns in Kürze über alle interessanten Text- und Quellenfragen und über den gegenwärtigen Stand der Forschung Aufschluß zu gebeu. Es wird zweifellos dieses Kapitel von allen Seiten freudigst begrüßt werden. In einer einzigen Kleinigkeit kann ich dem Verfasser nicht ganz recht geben. Er nimmt nämlich an, daß die hl. Regel erst nach der Gründung von Terracina geschrieben sein könne, weil der hl. Benedikt dort noch selbst den Praepositus aufgestellt habe, was ja seiner eigenen Vorschrift (in Kap. 65) widerspreche. Es mag dies stimmen. Doch kommt es oft vor, daß die Gesetzgeber selbst die von ihnen aufgestellten Gesetze wegen besonderer Umstände noch nicht durchführen können oder gezwungen sind, eine Ausnahme zu machen. Ich verweise auf Dialog II, 29, wo ein leeres Ölfaß im Oratorium steht, was ja in Kap. 52 der hl. Regel verboten ist. Kap. 12. St. Benediktus Abt. Dieses herrliche Kapitel ist dem Verfasser aus dem Herzen geschrieben oder vielmehr, er hat es selbst ins Leben umgesetzt. Interessant sind seine Ausführungen über die historische Entwicklung des Abts. Jedoch kann ich Butlers Ansicht über den „grand prélat", das vielleicht mit „Reichsprälat" zu übersetzen wäre, nicht ganz beistimmen. Die etwas boshafte Bemerkung, daß jedermann, so unbedeutend er auch ist, einen solchen Prälaten spielen kann, trifft bei einer Reihe von Äbten des 17. und 18. Jahrhunderts zu. Aber auch diese Zeit hat große Äbte hervorgebracht. Diese sahen sich einerseits allerdings als Landesfürsten gezwungen, den übertriebenen Anforderungen der damaligen Kleinstaaterei Rechnung zu tragen, andererseits aber hielten sie im Innern des Klosters streng auf Zucht und Ordnung und waren für ihre Mitbrüder wie für ihre weltlichen Untertanen wahre Väter. Ich nenne nur die drei großen Äbte Ruppert II., Anselm und Honorat von Ottobeuren im 18. Jahrhundert. Der Name „Prälat" kommt selbst im Ritus der Priesterweihe vor und hat tatsächlich nicht überall den üblen Beigeschmack, den ihm der Verfasser und viele Leute beizulegen scheinen. Falls Abt Butler uns einmal die Ehre und Freude seines Besuches schenkt, steht für ihn in der „Prälatur" ein nicht allzu üppig ausgestattetes Gastzimmer zur Verfügung. Kap. 13. Die benediktinische Familie. Die benediktinische „Familie" ist die einzelne Abtei, nicht eine einzelne Provinz oder der ganze Orden. Die Autonomie der einzelnen Klöster, die im neuen Kirchenrecht wieder besonders betont wird, ist das fruchtbare Prinzip des Benediktinerordens.

Gegenüber dem Individualismus des älteren Mönchtums ist der hl. Benedikt ein Kollektivist, wie Butler sagt. Der einzelne lebt mit und durch die klösterliche Familie. Der Familiengeist ist demnach der Grundton der hl. Regel und Butler schildert diesen Geist mit solcher Wärme und solch edler Auffassung, daß dieses Kapitel entschieden zu den schönsten des ganzes Buches gehört. Wer den Sinn des Engländers für ein schönes Familienleben kennt, wird in der Schilderung des Verfassers auch wohl eine vaterländische Note mitklingen hören. Mit Liebe, aber auch mit einfacher und doch ausgesuchter Höflichkeit sollen sich die Brüder begegnen. Mit Recht werden die „goldenen Regeln" des 72. Kapitels, das ein kurzer Ausschnitt der ganzen hl. Regel ist, in den Vordergrund gerückt. Mit Recht wendet sich der Verfasser gegen alle Übertreibungen und Kleinlichkeiten, welche den Familiensinn stören. Offizielle Zurechtweisungen sollen nur durch den Hausvater und diejenigen erfolgen, welchen er es aufgetragen, nämlich durch die Offizialen, aber nicht, wie Butler treffend beifügt, durch die „Offiziösen", die sich berufen fühlen, ohne Auftrag ihre Mitbrüder den ganzen Tag zurechtzuweisen. Selbstverständlich schließt dies die liebevolle und offene correctio fraterna nicht aus — im Gegenteil. Wenn die hl. Regel das Zuspätkommen bis zum Ende des 66. Psalms etc. vorsieht, so möchte auch Buttler hier keine strengeren Vorschriften eingeführt wissen. Man könnte allerdings einwenden, daß es zu St. Benedikts Zeit noch keine Uhren in unserem Sinn gegeben hat und daß es sicherlich im Geiste der hl. Regel liegt, bei diesen veränderten Zeitverhältnissen auch auf größere Pünktlichkeit zu dringen, da die Zeit mit Leichtigkeit viel genauer bemessen werden kann. Dagegen stimmen wir dem Verfasser völlig bei, wenn er vom „Drill" in den Klöstern sagt, daß „ein Regiment gedrillt wird, eine Familie nicht", wenn er die „fingierten Demütigungen" — mit Ausnahme des Noviziats — und das „Herausrufen" im Kapitel verwirft, wenn er die Briefkontrolle in vernünftiger Weise gehandhabt und die kleine visitura an den Zellentüren beseitigt wissen will und wenn er sich gegen die „geheime Information" wendet. Gewiß soll der Abt die Brüder nicht zu gegenseitigen Angebern oder Anklägern machen, aber manchmal sieht sogar das Kirchenrecht solche Fälle vor, wo der Abt nicht umhin kann, mit Klugheit, Liebe und Schonung solche geheime Erkundigungen einzuziehen; selbstverständlich muß dies die Ausnahme bilden und im Geiste des guten Hirten ausgeführt werden. Butler ist auch kein Freund von Versetzungen in andere Klöster, um Unstimmigkeiten zu beseitigen. Sparsamkeit mit solchen Mitteln ist sicher am Platze; jedoch tut auch manchen Kranken eine kleine Luftveränderung, wenn sie nicht allzu lange dauert, gut; er lernt dann die eigene Familie wieder besser schätzen. Unruhige Köpfe finden natürlich nirgends Ruhe, weil sie sich selbst überallhin mitnehmen. Damit die Familienglieder einander auch wirklich kennen lernen, soll die Klosterfamilie nicht ungebührlich groß sein. Die großen alten Klöster hatten nach Butler selten mehr als 70 Mönche, mit Ausnahme von Cluny, das ja das benediktinische Familienprinzip opferte und eine praktisch unübersehbar große Familie schuf. Aus dem Familiengedanken ergibt sich auch die Notwendigkeit, daß jede Abtei ihr eigenes Noviziat hat. Der Abt soll selbst die Erziehung seiner Novizen überwachen und soll seine Kinder ohne Not nicht auswärts „einer Amme" übergeben. Eine Mutter stillt ihre Kinder selbst. Dies schließt nicht aus, daß eine ganze Kongregation für die höheren Studien ein gemeinsames Studienhaus besitzt, da sich das Hausstudium praktisch vielfach nicht durchführen läßt. Den Familiensinn muß man in altehrwürdigen Abteien suchen — Butler denkt hier sicher auch an die Schweizer Klöster. In neueren Klöstern muß er sich erst mit der Zeit bilden, bis er Blumen und Früchte zeitigen kann. Vermöge der Autonomie der einzelnen Klöster kann der Familiengeist gut gepflegt und erhalten werden und es sind tatsächlich in den Zeiten allgemeinen Niedergangs einzelne Klöster auf diese Weise von der allgemeinen Entartung frei geblieben und so der Ausgangspunkt für die Neubelebung dieses Geistes in anderen Klöstern geworden. (Schluß folgt.)

Bücherschau

Adam, Karl, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Akademische Antrittsrede. 8° (27 S.) Rottenburg 1920, Bader. M. 2.60.

Diese akademische Antrittsrede des neuberufenen Lehrers der katholischen Dogmatik an der Universität Tübingen ist von echt theologischem Geiste durchweht. Sie behandelt die Wurzelfragen des übernatürlichen Offenbarungsglaubens und der den Glaubensinhalt wissenschaftlich bearbeitenden Glaubenslehre oder Theologie. Kraftvoll wird die wesentliche Übernatürlichkeit und Gnadenbedingtheit des katholischen Offenbarungsglauben dargestellt, ausführlich das Verhältnis des übernatürlichen Glaubens zum rein menschlichen Vernunftglauben an die Offenbarung und der Weg zum übernatürlichen Glauben besprochen, feinsinnig die Bedeutung der Kirche als der Trägerin göttlichen Geistes und göttlicher Autorität für Ursprung und Bestand des übernatürlichen Glaubens behandelt. Wo die Rede schließlich auf die Glaubenswissenschaft eingeht, wird voller Ernst gemacht mit dem Grundsatze, daß die Glaubenswissenschaft ihrem innersten Wesen nach den Glauben voraussetzt und von ihm als ihrem Erstgegebenen und eigentlichen Licht, ihrem „Prinzip" ausgeht — und nicht etwa von irgend welchen sicheren oder fraglichen Ergebnissen natürlicher Forschung. Im Gebiete der Glaubenswissenschaft gilt: „Das Erkennen ruht auf dem Glauben, nicht der Glaube auf dem Erkennen." „Die Kirche kann auf dieses Prinzip nicht verzichten, will sie nicht ihrem tiefsten Bewußtsein, Gottes unmittelbare Schöpfung zu sein, in sich selbst, in ihrem souveränen Eigenleben Gottes Zeugnis zu tragen, untreu werden; und will sie nicht ihr gottgeschenktes Glaubensgut der Gnade der Philologen und Historiker aushändigen" (S. 21).

Soviel aus dem reichen Inhalt dieser bedeutenden Rede. Es wäre viel gewonnen für das katholische Geistesleben, wenn namentlich unsere wissenschaftlich Gebildeten in dem Geiste dieser Rede denken und urteilen lernten. Dies sage ich mit voller Überzeugung, wenngleich ich im einen und anderen Punkte etwas anders denke als der Verfasser, bezw. eine andere Formung einzelner seiner Sätze gewünscht hätte. So scheint er mir Seite 22 seine Gedanken über die natürliche Erkennbarkeit Gottes nicht mit hinreichender Klarheit ausgesprochen zu haben, und der Satz „Alles Wissen ruht auf dem Glauben" (Seite 25) ist im natürlichen Erkenntnisbereich nur dann richtig, wenn man alles nicht rationale, d. i. nicht erschlossene Wissen, z. B. der ersten Prinzipien der Metaphysik, in uneigentlichem Sinne Glauben nennt.

Hertling, Georg Graf von, Erinnerungen aus meinem Leben. 2. Bd. Hrsg. von Karl Graf v. Hertling. 8° (312 S.) Kempten 1920, Kösel-Pustet. M. 12.50; geb. 16.35.

Dem ersten Band der Lebenserinnerungen des Grafen v. H. ist nach Jahresfrist der zweite gefolgt. Er nimmt die Erzählung mit der Berufung nach München auf und führt sie weiter bis zum Jahre 1902. Es ist die Zeit des reifen Mannesalters, die Zeit vom neunundreißigsten bis zum neunundfünfzigsten Lebensjahre, über die v. H. hier seine Erinnerungen mitteilt.

Von Art und Anlage dieses zweiten Bandes gilt das gleiche, was wir seiner Zeit — Ben. Monatschr. 2 (1920) 86 ff. — vom ersten Bande geschrieben haben. Die nämliche vornehme Ruhe, dieselbe edle Gesinnung, das gleiche maßvolle Urteil über Dinge und Menschen durchwaltet beide Bände. Die Überzeugungen, Ziele und Bestrebungen ändern sich nicht, weder auf religiösem noch auf wissenschaftlichem und politischem Gebiete. Gemüt, Geist und Charakter wirken sich auf der Höhe des Lebens in eben dem Sinne aus, in dem sie sich in Jugend und frühem Mannesalter entwickelt hatten. Gerade diese Einheit des inneren wie äußeren Lebens berührt so wohltuend.

Möglich war diese Einheit in Sein und

Entwicklung, weil H.s Denken und Handeln in der Tiefe wurzelten. Seine sittlich-religiösen, wissenschaftlichen, politischen und sozialen Leitgedanken fand er in den bleibenden Grundsätzen der „immerwährenden Philosophie“ und des klar erfaßten katholischen Glaubens. Weil H. aus dieser Tiefe heraus dachte und wirkte, war er seiner Sache so sicher. Deshalb war er auch im besten Sinne des Wortes berufen, anderen Führer zu sein.

Im einzelnen breitet H. in dem vorliegenden Bande eine reiche Fülle der verschiedensten Mitteilungen aus. München, Berlin und Rom sind die Hauptstätten seiner Wirksamkeit. Persönliche Erinnerungen an Männer der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens, Mitteilungen über die eigene Tätigkeit als Hochschullehrer und Schriftsteller, als Politiker und Staatsmann wechseln ab. Viele Aufschlüsse werden geboten über die innere Geschichte und Entwicklung des Zentrums, über dessen Stellung zu den großen Aufgaben der Zeit, namentlich auch zu den sozialen und kulturellen Bestrebungen und Kämpfen. Eine bedeutende Rolle spielt in den Erinnerungen Hertlings Tätigkeit in der Görresgesellschaft und für sie, auch seine Stellung auf den internationalen Kongressen katholischer Gelehrten. Aus Anlaß eines dieser Kongresse schrieb 1890 der Sekretär der Vorbereitungskommission, der französische Abbé Pisani, an H. das schöne, nun leider vielfach vergessene Wort: Il n'y a pas de terrain plus neutre que celui de la science et du catholicisme (129).

Außerordentlich wertvoll ist der ausführliche Bericht über die mehrjährige Tätigkeit H.s für die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg. Auf besonderen Wunsch der deutschen Regierung führte H. persönlich die Verhandlungen mit Rom. Nicht weniger als siebenmal fuhr er in dieser Angelegenheit zu längerem oder kürzerem Aufenthalte in die ewige Stadt. Schließlich waren die umsichtigen und geduldigen Bemühungen des hochangesehenen Gelehrten und Politikers trotz größter Schwierigkeiten, die sich immer wieder einstellten, von dem gewünschten Erfolge gekrönt.

Ungeachtet der vielfachen äußeren Inanspruchnahme blieb H. der erwählten Wissenschaft und der früh begonnenen schriftstellerischen Tätigkeit auch diese Zeit hindurch treu. Ihr gehörte im Grunde genommen stets seine beste Liebe, und nur notgedrungen, wenn auch innerer Veranlagung entsprechend, wandte er sich immer wieder dem politischen Leben zu. In einem Briefe vom Sommer 1902 spricht er sich über seine tiefsten Wünsche in den Worten aus: „Eigene Beschäftigung mit der Wissenschaft und Förderung wissenschaftlicher Bestrebungen im katholischen Lager werden mir, denke ich, als Altenteil bleiben, wenn ich mich aus der Politik zurückgezogen haben werde“ (302).

Die Erzählung dieses Bandes führt, wie erwähnt, bis in das Jahr 1902. Aber es war H. nicht mehr vergönnt, das Manuskript soweit zu fördern. Der Bericht über den Ursprung der kleinen Schrift „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft“ (1899) ist das letzte, was er noch niederschreiben konnte. Die Mitteilungen über die Verhandlungen in der Straßburger Angelegenheit blieben damit unvollendet. Der Herausgeber hat den Bericht ergänzt. Er konnte sich dabei auf die von seinem Vater gesammelten Aufzeichnungen und Briefe, auf mancherlei Familienerinnerungen und zudem auf amtliche Akten stützen, die ihm zur Verfügung gestellt worden sind. Da H. selbst in ausgiebiger Weise seine eigenen Briefe, Reden und sonstigen Äußerungen in die Erzählung verwoben hatte, schließt sich die Fortsetzung enge an seine Art der Darstellung an. Auch in diesem letzten Abschnitte des Bandes ist es in der Hauptsache H. selbst, der zu uns spricht.

Für den noch zu erwartenden dritten Band hätten wir einen Wunsch an den Herausgeber. H. wird nicht zuletzt als hervorragender Gelehrter und Schriftsteller im Gedächtnisse der Menschen fortleben. Wohl hat er nun in den beiden Bänden der Erinnerungen seine wichtigeren Veröffentlichungen erwähnt. Aber wir glauben, ein vollständiges Verzeichnis all seiner größeren und kleineren schriftstellerischen Arbeiten wäre nicht nur dem wissenschaftlichen Leser sehr willkommen, es würde

auch einen deutlicheren Begriff geben von der Weite dieses Geistes und von seiner regen Teilnahme an den großen Zeit- und Menschheitsfragen. Dann wird manch einer zu H.s Schrifttum greifen, dem es sonst wohl vergessen und verschlossen bleibt.

In H.s Leben und Denken, wie er es uns selbst geschildert, tritt als Leitgedanke eine große Überzeugung hervor: die Überzeugung von der Vereinbarkeit von Wissen und Glauben. In seiner vieljährigen schriftstellerischen Tätigkeit kam er oft darauf zurück. Aber er hat diese Überzeugung nicht nur mündlich und schriftlich ausgesprochen, er hat sie auch an sich verwirklicht. Wir dürfen auf ihn seine eigenen Worte anwenden, die er auf der Versammlung der Görresgesellschaft 1895 einem verstorbenen Freunde, dem Geologen Karl August Lossen (†1893), gewidmet hat: Wir besitzen in der Erinnerung an ihn ... „das Bild eines hervorragenden Forschers und Gelehrten, der dabei ein gläubiger Christ war und aus seiner treuen Anhänglichkeit an die Kirche nie ein Hehl gemacht hat“ (Kleine Schriften zu Zeitgeschichte und Politik. Freiburg 1897, 551 f). Und indem er bei seiner weiten reichen Tätigkeit als Gelehrter „vor aller Augen das Beispiel eines frommen Christen, eines gläubigen Sohnes seiner Kirche gab, hat er nicht nur für seine Person den Beweis von der Harmonie zwischen Glauben und Wissen erbracht, . . . sondern damit zugleich . . . einen Beitrag zur Apologetik geliefert, der solange nachwirken wird, als die Wissenschaft den Namen des christlichen Forschers nennt“ (ebd. 559 f).

Janssen, Joh., Briefe. Hrsg. v. Lud. Fhr. von Pastor. 2 Bde. 8° (1. Bd. LX u. 442 S. m. 1. Taf. 2. Bd. XXXVI u. 336 S.) Frbg. 1920, Herder. M. 30.— geb. M. 36.—

Alsbald nach Janssens Heimgang hat ihm sein bedeutendster und ergebenster Schüler Ludwig v. Pastor in einem kurzen aber inhaltsreichen Lebensbilde ein vorläufiges Denkmal gesetzt (Joh. Janssen. 1829—1891. Ein Lebensbild, vornehmlich nach den ungedruckten Briefen und Tagebüchern entworfen. Frbg. Herder, 1892). Der kleineren Schrift sollte, wie in Aussicht gestellt ward, in absehbarer Zeit eine umfassende Biographie folgen, für die reichlicher Stoff vorhanden ist. Allein die gewaltige Arbeit an der „Geschichte der Päpste“ und die mühsame Fortsetzung des unvollendeten Lebenswerkes seines verehrten Lehrers ließen v. Pastor bis heute nicht zur Ausführung des liebgewonnenen Planes kommen, auch jetzt ist die Einlösung des gegebenen Versprechens noch nicht möglich. Da aber, besonders in den letzten Jahren, der Wunsch nach dem Erscheinen der größeren Lebensbeschreibung sehr lebhaft ausgesprochen wurde, entschloß sich v. Pastor zur einstweiligen Herausgabe von Janssens gesammelten Briefen.

Wie es sich bei einem Gelehrten von der Gewissenhaftigkeit u. Erfahrung v. Pastors nicht anders erwarten läßt, ist die vorliegende Briefsammlung auf das sorgfältigste und zuverlässigste bearbeitet. Im ganzen werden 812 längere und kürzere Briefe mitgeteilt. Inhaltlich unbedeutende und rein geschäftliche Schreiben wurden in der Regel übergangen. Auch war der Herausgeber in einem bestimmten Falle durch einen der Korrespondenten Janssens verpflichtet worden, einen Teil der an ihn gerichteten Briefe auszuschließen. Desgleichen mußten einzelne Briefe an noch Lebende oder erst kürzlich Verstorbene aus Gründen des Taktes zurückgelegt werden. Das Gesamtbild wird durch diese Auslassungen, auf die der Herausgeber ausdrücklich aufmerksam macht, nicht beeinträchtigt. Es „wurde jene Unparteilichkeit erstrebt, die Wattenbach bei Herausgabe der Briefe Böhmers durch Janssen rühmte“ (Vorwort).

Der Gebrauch dieser Briefausgabe wird durch die Beigaben wesentlich erleichtert, die der Herausgeber dem Texte der Briefe hinzugefügt hat. Da ist zunächst die Angabe des Inhaltes der Briefe an der Spitze beider Bände. Die knappen Angaben ermöglichen es, mit leichter Mühe die Fundorte der meisten wichtigeren Mitteilungen in den Briefen aufzufinden. Gleichem Zwecke dient das genaue Personenverzeichnis am Schlusse des zweiten Bandes, das die Namen sämtlicher Briefempfänger sowie aller in den Briefen genannten Personen enthält, wobei jedesmal kenntlich gemacht ist, ob es sich um Empfänger oder in den Briefen Erwähnte handelt. Der Erläuterung des Textes

dienen Anmerkungen am Fuße der Seiten. Sie sind so kurz und knapp als möglich gehalten und wollen lediglich das bieten, was zum Verständnis oder zur sachlichen Ergänzung der Briefe nötig oder wünschenswert ist. Ihren Inhalt bilden gedrängte Angaben über die in den Briefen genannten Personen, besonders die Adressaten, über den Anlaß einzelner Schreiben und Mitteilungen, über die Verwirklichung geäußerter Absichten und Pläne, namentlich literarischer Art, über Ort und Zeit des Erscheinens erwähnter Schriften und Aufsätze, über die Wirkung der gelehrten und schriftstellerischen Arbeiten Janssens in der literarischen, gelehrten und politischen Welt; auch werden Stellen aus weniger zugänglichen Büchern mitgeteilt, wenn sich Janssen in seinen Briefen darauf bezieht; und gelegentlich finden in diesen Anmerkungen Briefe an Janssen Aufnahme, soweit dies für die Vervollständigung des Bildes angebracht erscheint: alles mit Maß, ja Zurückhaltung, doch immerhin so, daß die Erwartungen des Lesers in der Regel befriedigt werden und die Mitteilungen den Weg zu weiterer Erkundung weisen. Wesentlich erleichtert und befruchtet wird die Lektüre der Briefe durch die sorgfältig und genau gearbeitete Zeittafel über Janssens Leben und Schriften, die es ermöglicht, den Inhalt der einzelnen Brief in das Ganze des Lebens und Schaffens einzuordnen, dem sie entstammen und von dem sie Zeugnis ablegen. Mit Absicht führt diese Zeittafel über den unmittelbaren Inhalt der Briefe selbst hinaus — nur so erfüllt sie ihren Zweck, die mitgeteilten Briefe als eine geistige Einheit verständlich zu machen; zugleich aber weckt sie im Zusammenhange mit dem reichen Briefmaterial immer wieder den Wunsch, durch eine gereifte, zusammenhängende Darstellung des hier nur angedeuteten Lebens und Wirkens ein vollkommenes Bild Johannes Janssens zu erhalten.

Dieser Wunsch aber wird genährt und in gewissem Maße erfüllt durch die Briefe selbst, die den eigentlichen Inhalt der beiden Bände ausmachen, und die in ihrer ganzen Art ein wertvolles Quellenbuch zu Janssens Leben bilden, das auch dann seinen vollen Wert bewahrt, ja eigentlich erst gewinnt, wenn einmal Pastors Freundes- und Jüngerhand das immer noch nicht abgesagte Vollbild Janssens gezeichnet haben wird.

Es ist etwas Eigenes um die Briefe bedeutender Männer. Man besitzt darin unmittelbare Lebensäußerungen der Schreiber und vermag Blicke in das Verhalten ihrer Seelen zu tun, soweit sich dieses in der brieflichen Aussprache offenbart. Besonders wenn über dem Briefschreiben nicht diplomatische Vorsicht und Zurückhaltung waltet, sondern Gedanken und Stimmungen zum unbefangenen Ausdruck kommen, besonders dann werden die Briefe auch für weitere Kreise zu einer leicht verständlichen Offenbarung des inneren Menschen, und wenn dieser innere Mensch geistig und sittlich auf hoher Stufe steht, so kann der Umgang mit ihm beim Lesen seiner Briefe vielfältige Anregung und Vertiefung vermitteln. Dies trifft nun bei den Briefen Janssens in hohem Maße zu.

Er hatte einen hohen und reichen Geist, voll Teilnahme für alles Große und Schöne in Kunst und Wissenschaft. Dabei besaß er ein tiefes sittlich-religiöses Streben, das in seinem ganzen Denken und Schaffen die entsprechende Auswirkung suchte und fand. Dieser innere Reichtum und die damit verbundene edle Sinnesart sprechen sich in den Briefen Janssens fortgesetzt in unauffälliger, ungesuchter Weise ganz natürlich aus.

Das Bild, das man hier von Janssens Persönlichkeit gewinnt, ist von der landläufigen Vorstellung, die sich über ihn gebildet hat, gründlich verschieden. Keines Geschichtschreibers Lebenswerk hat in der Auffassung einer so wichtigen Periode der deutschen Geschichte, wie es die Zeit der Glaubensspaltung ist, dermaßen umwälzend gewirkt, keines Forschers Ergebnisse haben die Gemüter weithin derart erregt und zu wilder Leidenschaft gereizt, wie dies bei Janssens „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters" der Fall war. Diese umwälzende Wirkung seiner Arbeit und die dadurch hervorgerufene heftige Anfeindung nicht nur seiner Wissenschaftlichkeit, sondern auch seines Charakters mochten auch bei solchen, die seine Ergebnisse begrüßten, das Gefühl erwecken, Janssen müsse eine harte und herbe, auf

Kampf und Angriff gestimmte, den milderen Regungen und der Liebe wenig zugängliche Natur gewesen sein. Dieser Eindruck konnte durch nichts so gründlich entwurzelt werden, wie durch die Veröffentlichung dieser Briefe.

Denn aus diesen Briefen spricht ein kindliches, friedliches Gemüt, dessen ganzes Sinnen und Trachten auf Wahrheit und Liebe, auf Recht und Gerechtigkeit geht, ein zartes Pflichtbewußtsein, das sich und alle Kräfte ungeteilt in den Dienst der höchsten Ideale zu stellen bemüht ist, eine arbeitsame, stille Gewissenhaftigkeit, der nichts ferner liegt, als lärmende Anmaßung und lauter Streit, freilich auch eine Charakterfestigkeit, die stark genug ist, um für das als wahr und recht Erkannte männlich einzustehen, sobald das Gewissen es verlangt. Wer Sinn und Aufmerksamkeit für solche Geistes- und Gemütsart hat, wird die vorliegenden Briefe nicht nur mit Teilnahme, sondern auch mit wahrer Erbauung lesen.

Dem Freunde wissenschaftlicher und literarischer Arbeit werden die beiden Bände besonders viel zu sagen haben. Studium, Forschung, schriftstellerisches Bemühen: das ist ja der Hauptinhalt von Janssens ganzem Leben, das die Form, in der seine echt priesterliche Seele dem Reiche Gottes und der Kirche zu dienen bestrebt war, das die früh erwählte Aufgabe, der er alles zu weihen und alles zu opfern entschlossen war und der zu liebe er sein Leben lang in der bescheidenen Stellung eines Gymnasialprofessors verharrte, obwohl ihm hohe kirchliche Ehren, selbst das Kardinalat mit Amtsnachfolge Hergenröthers, winkten. Dem Jünger der Wissenschaft sind diese Briefe durch die Gesinnung, die allenthalben aus ihnen spricht, eine eindringliche Ermahnung zu hingebender Selbstlosigkeit, wie sie dem Diener der Wahrheit geziemt. Mit welcher Mühsal die gelehrte Arbeit für Janssen infolge seiner fast beständigen Kränklichkeit verbunden war, kommt an vielen Stellen der Briefe zum Ausdruck.

Wer in den Briefen Aufschlüsse über Janssens wissenschaftliche und schriftstellerische Auffassungen erwartet, wird nicht enttäuscht. Es findet sich namentlich manche Bemerkung über Janssens Stellung zu Leopold Rankes geschichtswissenschaftlicher Eigenart, von der die seinige grundsätzlich verschieden war. — Freundschaft und persönliche Beziehungen spielen wie im Leben, so auch in den Briefen Janssens eine nicht unbedeutende Rolle. Wie sich das bis in seine geschichtliche und schriftstellerische Arbeit hinein geltend macht, zeigen die immer wiederkehrenden Bemerkungen, die ihn auf der Flucht vor allzu Unpersönlichem und namentlich Unerquicklichem in das lebensvolle und anregende Reich des Persönlichen erscheinen lassen. Die mancherlei anziehenden biographischen Aufsätze, die in den „Zeit- und Lebensbildern" gesammelt sind, aber auch größere Arbeiten, wie Böhmers und Stolbergs Leben, verdanken wir großenteils dem tiefgewurzelten Bedürfnis, stets wieder im geistigen Umgange mit hochstehenden Menschen Freude, Erfrischung und seelische Kraft für seine aufreibenden Forscherarbeiten zu finden. Auch in dieser Hinsicht kann man bei Janssen lernen, wie man sich das innere Leben reich und warm machen kann.

Eine etwaige vollständigere Auswertung des hier vorliegenden Stoffes müssen wir auf eine andere Gelegenheit versparen. Wir hoffen, daß mancher Leser durch diese dürftige Erwähnung einiger Eigentümlichkeiten der angezeigten Briefsammlung sich angetrieben fühlt, selbst zu den beiden schönen Bänden zu greifen und in ihnen sowie auch in Janssens Schriften ähnliche Belehrung und Erquickung zu suchen, wie wir sie gefunden zu haben gern und dankbar bekennen.

P. Daniel Fauling (Beuron).

Guardini, Dr. R., Neue Jugend u. kath. Geist. gr. 8° (34 S.) Mainz 1920, Grünewald-Verlag. M. 5.60

— **Aus meinem Jugendreich.** kl. 8° (52 S.) Ebd. M. 3.30.

Guardini, dem wir die feinsinnige Abhandlung „vom Geist der Liturgie" verdanken, erweist sich in diesen beiden schön geschriebenen Heften als scharfsichtigen Jugendforscher, warmherzigen Jugendfreund und geschickten Jugendführer, dazu als tüchtigen Theologen.

Im ersten Heft untersucht der Verfasser die Begebenheiten Neue Jugend und katholischer Geist und tut ihre Vereinbarkeit dar. Das autonome Bewußtsein der neuen d. h. entschiedenen Jugend, enthält nach Guardini fünferlei: Ein Werdender sein, wahr sein, Schöpfer sein, unbedingt sein und der Natur nahe stehen. Wie stellt sich der katholische Geist zu dieser Bewegung? Er bejaht die echten Strebungen auch der Jugend verneint was an der neuen Jugend ungesund ist, ergänzt sie durch den notwendigen Wesenszug der Demut, gibt ihr den einen Führer Christus und verbürgt ihr in der Kirche die Zucht der ganzen Wahrheit.

Das Jugendreich, mit dem der Leser in Guardinis zweiter Schrift bekannt wird, haben sich im Laufe vieler Jahre Mainzer Mittelschüler gebaut. Ein festes und doch biegsames Gebilde. Eine Gemeinschaft, in der, wie mir scheint Bindung und Bewegung, Form und Inhalt, Geist und Gemüt, Natur und Übernatur gleiche Rücksicht finden. Ein Mittleres zwischen Neudeutschland und Quickborn. — Wem unsere Jugend lieb ist, dem seien beide Schriften warm empfohlen. P. Modestus Schaller.

Von Houtryve, Idesbald, O. S. B., La Vie dans la Paix. gr. 8° (IX u. 102 S.) Louvain 1920, Abbaye du Mont-César.

Wie Perlen reihen sich die tiefempfundenen und sprachlich feingeschliffenen Gedanken aneinander. Sie stammen aus einer von der Pax Christi ganz durchpulsten Seele. Sie zeigen, wie Liturgie, wenn sie innerlich miterlebt wird, das ganze Denken und Handeln einer Persönlichkeit mit ihrem Geist zu durchdringen vermag. Und der Geist der Liturgie ist der Geist Christi. Der Geist Christi aber **Friede**. Diesen Frieden in sich und andern zu wirken, war von jeher Lieblingsaufgabe der Benediktiner. Einen wundersamen Hauch davon wird jeder verspüren, wer sich nachempfindend in diese lose gefügten Betrachtungen und Anmutungen vertieft. P. Alois Mager (Beuron).

Weinrich, Franz, Himmlisches Manifest. Ein Gesicht. gr. 8° (20 S.) Hannover 1919, Steegemann. M. 3.—

Jede ernste Krankheit erinnert uns an Tod und Gericht. So rufen auch die Todeskrankheiten der Menschheit: Krieg und Revolution die Schreckbilder des Weltenuntergangs und Weltgerichtes in uns wach. Aber nicht nur das, sondern auch die Sehnsucht nach Erlösung und Erneuerung. Dem Dichter wird das alles zum größeren Erlebnis als den meisten Menschen. Jäher schreckt er auf, bis zum Entsetzen steigert sich seine Angst, sein Hilferuf vermag Strafengel zu erweichen, und seine Sehnsucht nach Erlösung und Erneuerung zieht Gottes Erbarmen auf ihn herab: dem „Manne des Verlangens" wird Einblick in eine glücklichere Zukunft gewährt. Der Dichter wird zum S e h e r.

Franz Weinrich ist so ein Dichter-Seher. Es gab übrigens in den letzten Jahren unter den Expressionisten eine ganze Reihe Dichter-Propheten. Leider erinnerte mancher an den Frosch, der so groß wie der Ochs sein wollte und sich aufblies, bis er platzte. Weinrichs „Manifest" klingt aber durchaus echt und überzeugend. Er braucht sich nicht aufzublasen. Er ist eine reiche Natur, dem das Hohe, Gewaltige, Kühne, und Prophetische im Blute steckt. Und Weinrich ist ein Christ, er weiß was Demut ist: hoffend nicht verzagen und was über unsere Kraft entsagen. Ich lasse einige Strophen seiner Dichtung folgen:

In seinen Händen flammte schwere Kunde
von Verdammnis Richtersprüchen,
von der nahen großen Stunde,
die ihn seinen Fluch, den richterlichen
in die Welt läßt rollen
und die heißen gnadenvollen
Worte des Verzeihens
und des uferlosen Benedeiens . . .

Höret mich, Brüder, ob Sünder —
ob Fromme — steigt in die blaue Bucht
seliger Läuterung, reiner Zucht . . .

Alles wird ein Herz, hafenfroh
schlagend in glühendem Gottgenießen,
Gewaltige Lobgesänge fließen
durch die Himmel, unendlich freier
und schöner als Erdenhymnen — [feier!
lange Wunschnacht wird zur Weihnachts-

P. Willibrord Verkade (Beuron).

Unsere Bilder.

Zu der „Verkündigung" des Fra Angelico folgende Worte des bekannten Malers **Maurice Denis** (Théories, Paris 1912, pag. 39):

„Fra Angelico stellt eine Mischung dar von idealistischer Empfindungskunst (aber ohne Akademismus) und symbolistischer Kunst: ein Grund zu vielfacher und ganz unterschiedlicher Bewunderung. Wie alle großen Maler der Renaissance, wie Rembrandt aber mit geringerer Meisterschaft, hat er ein so ausgesprochenes Gefühl für Komposition und Symbol, daß man es nicht scheiden kann von dem Sinn für Natur: Beobachtung und Überlegung, Phantasie und Gedächtnis gehen in seinem Werk eine unlösbare Einheit ein. Hier spricht nicht so sehr die ausgereifte Kunst als der ausgereifte Mensch. So anmutig, so jugendlich, so einfach — er ist eingedrungen in die Geheimnisse des inneren Lebens; er hat deren ganze Poesie wiederhergestellt; er hat für die Haltung unserer Seele vor Gott schönere Formen gefunden; er hat uns beschenkt mit einem höheren Ideal. Man kann ihn nie vergessen, er ist der Freund in trüben Tagen, der Tröster, der Schutzpatron. Aus dem Kloster Savonarolas, aus San Marco, hat er einen „Kernpunkt der Welt" gemacht. Wer kann den rührenden Eindruck eines solchen Werkes schildern? Tatsächlich hat noch niemand von ihm gesprochen ohne lyrisch zu werden, weder Vasari noch Taine.

Vom Symbolismus hat er die Kunst der Gruppierung, eine Vorliebe zu flachgehaltenen Figuren, für Drapperien ohne Körper, für prächtige reich in Gold gehaltene Hintergründe. Seine Farbenharmonien sind von unvergleichlicher Reinheit, der wahre Widerschein des Paradieses. Manchmal entsteht ein Widerstreit zwischen dieser immer verklärten Farbe und dem Ausdruck der Linien. Das ist seine Schwäche. Seine Kreuzabnahmen sind liebliche Feste. Er hatte hiefür weniger Verständnis als Giotto, Poussin und Delacroix. Er konnte sich dem idealisierenden und naturalistischen Strömungen seiner Zeit nicht entziehen, sein glückliches Genie wußte aber daraus Nutzen zu ziehen. Der Naturnachahmung verdankt er oft jenen ergreifenden Ausdruck, jene reine Menschlichkeit, die heute noch die mächtigste Anziehungskraft seines Werkes ausmacht . . . Er ist der Dolmetsch der Frömmigkeit, der christlichen Keuschheit, der Dichter unserer in Christus getrösteten Trübsale, der Maler Mariens . . ." (W. V.)

Die Tuschzeichnung aus dem hl. Lande von **P. Willibrord Verkade** weist in Auffassung und Technik starke Verwandschaft mit den Werken der großen französischen Impressionisten auf. Bekanntlich war er eine Zeitlang Schüler Gauguins. Die Zeichnung stellt das Dorf Abu Gosch dar, das etwa $2^1/_2$ Stunden westlich von Jerusalem an der Straße nach Jaffa liegt. Den Namen erhielt es von einem Scheikh, der seinerzeit als Karawanenführer zwischen Jaffa-Jerusalem einen bekannten Ruf hatte. Die einfachen, steinernen Häuser, die sich in malerischem Durcheinander an die kahlen Hügel des judaischen Berglandes anlehnen, umrahmt von knorrigen Oliven und stacheligem Gesträuch, kennzeichnen vorzüglich den Typus palästinensischer Dörfer. Eine prächtige Kreuzfahrerkirche erhebt sich am Westrand des Dorfes. Sie ruht auf alten, zum Teil noch römischen Bauten, die im Grunde eine nach römischem Muster angelegte Quellenstube einschließen. Die Entfernung von Jerusalem, die etwa sechzig Stadien beträgt und vor allem die Quelle in ihrer römischen Einfassung haben wiederholt in alter und neuer Zeit Veranlassung gegeben, das Dorf mit dem biblischen Emmaus des Lucas (Luc. 24, 13) in Beziehung zu bringen. Das echte, neutestamentliche Emmaus ist nun freilich anderswo zu suchen. Bei Beantwortung der Frage aber: wo haben die Kreuzfahrer das neutestamentliche Emmaus gesucht, wird man Abu Gosch einen gewissen Vorzug unter den andern Bewerbern einräumen müssen. (Mm.)

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Daniel Feuling (Beuron),
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Grabmal des Grafen Hartmann I. von Dillingen
zu Neresheim.

Die Auswirkung der Liturgie im religiösen Leben.[1]

Von P. Amandus G'sell (Beuron).

Wenn im Altertum nach der Feier der Eleusinischen Mysterien die Mysten wieder in ihre Heimat zogen, da empfand wohl mancher schmerzlich den Riß, der sich durch sein Leben zog zwischen Mysterium und Alltag. Und heute, meine Herren, am Schluß der erhabensten Mysterienfeier, die es auf Erden gibt, stehen Sie am Rande der Friedensinsel und schauen hinüber auf das andere Ufer. Und dort auf dem jenseitigen Ufer erblicken Sie die Stätte Ihrer Arbeit, die Straßen, durch die Sie täglich gehen, das Haus, in dem Sie wohnen, das Zimmer, in dem Sie arbeiten. Und da steigt wohl die bange Frage im Herzen auf: „Wie ist es möglich, den Frieden in diese Unrast zu tragen, das Heilige in das unheilige Leben, das Mysterium in den Werktag?“ Die Antwort scheint vielleicht nicht so schwer. Wir nehmen ja die Erinnerungen und Stimmungen und inneren Erlebnisse mit. Aber, Sie fühlen es selbst: das genügt noch nicht, um das Mysterium, das Heilige einheitlich mit dem Leben zu verbinden. Erinnerungen und Stimmungen sind Blumen, und Blumen erfreuen und regen an; aber Blumen welken. Was wir brauchen, sind nicht Blumen, sondern Samenkörner, die wir tief in unser Erdreich einsenken können. Und um diese Samenkörner in Empfang zu nehmen, haben wir uns noch einmal versammelt, bevor wir auseinandergehen. Jeder der letzten drei Kartage wird uns aus der reichen Ernte dieser Woche ein besonderes Samenkorn anbieten.

Der Gründonnerstag, die feria in Cœna Domini, gibt uns als Samenkorn die Eucharistie. Die Eucharistie wird die Zweiheit des Lebens überwinden und das Mysterium ins Leben hineintragen. Eucharistisch leben heißt einheitlich leben. Aber wann leben wir eucharistisch? Wenn wir häufig das Sakrament der Eucharistie empfangen? Gewiß, häufiger Empfang des Sakramentes ist Vorbedingung. Aber das genügt noch nicht, um in Wahrheit eucharistisch zu leben. Was heißt denn εὐχαριστεῖν? Danksagen. Eucharistisch leben heißt also danksagend leben, heißt danken dem Vater durch Christus, mit Christus und in Christus, danken für die Schöpfung — die Welt um

[1] Vortrag, gehalten auf der liturgischen Tagung (veranstaltet vom Verbande der Vereine katholischer Akademiker) zu Beuron, Karwoche 1921. Die Veröffentlichung wurde aus dem Kreise der Teilnehmer wiederholt erbeten. Die Schriftleitung.

uns, danken für die Erlösung — die Welt in uns, danken für die Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes selbst — die Welt über uns. Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Eucharistisch leben heißt also gottesdienstlich, theozentrisch, anbetend leben. Und je mehr wir anbetend leben, selbstlos Gott in die Mitte unseres ganzen Lebens stellen, an Gott mehr denn an uns denken, um so mehr werden die Splitter unseres Lebens sich zu einer großen organischen Einheit zusammenschließen. Denn der anbetende Mensch gewinnt einen wunderbaren Abstand von den Dingen, von dem aus alles sinnvoll sich ordnet und zusammenwächst. Aber dieser Abstand wird uns dem Leben nicht entfremden. Trotz dieses Abstandes werden wir liebevoll auch in das Kleinste uns versenken können, aber ohne uns zu verlieren. Das ist die Frucht des eucharistischen Lebens: Abstand und zugleich liebevolle Hingabe, daher Geschlossenheit und Einheit.

Aber diese Aufgabe kann die Eucharistie nur dann erfüllen, wenn wir sie als das empfangen, was sie eigentlich ist — als Opfermahl. Und damit senken wir das zweite Samenkorn in unser Erdreich: die Opferidee. Und dieses Samenkorn gibt uns der Karfreitag. An keinem Tage des Jahres sehen wir deutlicher, lebendiger, greifbarer, was es heißt: opfern, sich opfern. Und wollen Sie sich noch einmal vergegenwärtigen, was das alles umschließt, dann denken Sie an die Worte, die Sie so oft in den letzten Tagen gehört haben: Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Christus ward für uns gehorsam bis zum Tode, zum Tode des Kreuzes. Und nun werden wir durch die Eucharistie eingegliedert in diesen Gehorsam bis zum Tode, eingegliedert in das Opfer Christi, sodaß unser Leben ein Teil des Opfers Christi wird, eine Fortsetzung des Opfers Christi, ja in gewissem Sinne eine Vollendung des Opfers Christi. Dadurch wird jedes Leben erhoben über Zufälligkeit und Vereinzelung. Jedes Leben wird ein Teil des großen Ganzen und dient dem großen Ganzen. Jede Arbeit, mag sie noch so klein und unbedeutend erscheinen, gewinnt durch die Opferidee weltgeschichtlichen und heilsgeschichtlichen Wert, wenn auch die Menschen hienieden es nicht so erfassen können. Durch die Opferidee scheint der Sonntag in jeden Werktag. Durch die Opferidee wird jede Werkstätte, mag sie noch so rußig und dumpf und lärmend sein, mit dem Heiligtum verbunden. Durch die Opferidee wird jede Arbeit zur Reichgottesarbeit. Den Opfersinn aber erhalten wir lebendig durch die Eucharistie als Opferspeise, die uns stärkt zum „Gehorsam bis zum Tode, zum Tode des Kreuzes."

Aus der überreichen Liturgie des Karsamstags möchte ich Ihnen nur ein Samenkorn anbieten. Sie erinnern sich an die tiefsinnige Zeremonie der Taufwasserweihe. Daraus möchte ich Sie besonders auf eine Stelle hinweisen: „... progenies cœlestis emergat; et quos aut sexus in corpore, aut ætas discernit in tempore, omnes in unam pariat gratia mater infantiam“: Ein himmlisches Geschlecht möge erstehen, und alle, mögen sie auch dem Geschlecht oder dem Alter nach verschieden sein, sollen von der Gnade wie von einer Mutter zu einer und derselben Kindschaft wiedergeboren werden. In unam infantiam, zu einer Kindschaft. Diese Idee der Gemeinschaft, der communio sanctorum, ist das Samenkorn, das uns der Karsamstag mitgibt. Aber was bedeutet die Idee der Gemeinschaft für uns? Etwa, daß wir uns sozial und karitativ betätigen müssen? Gewiß, das ist gut und notwendig und muß noch mehr geschehen als bisher. Aber damit haben wir die Idee der Gemeinschaft noch nicht erschöpft, damit sind wir noch nicht bis zur Tiefe dieses Gedankens vorgedrungen. Denn die Gemeinschaft der Heiligen bedeutet zutiefst, daß jeder verantwortlich ist für das Heil seines Nächsten. Und wollen Sie wissen, was das heißt, verantwortlich sein, und wie weit und wie tief jeder verantwortlich ist? Wenn eine Mutter ein Kind unter dem Herzen trägt, dann weiß sie, was das heißt, verantwortlich sein, dann weiß sie, was sie diesem Kinde schuldet, dann weiß sie, daß sie durch keinen Zorn, durch keine Aufregung, durch keine böse Lust dem kommenden Kinde schaden darf. Dann weiß sie, daß sie sich oft in Gott sammeln muß, um dem werdenden Wesen heilige Kräfte zuzuführen. So mütterlich zart und gewissenhaft muß jeder für den andern fühlen in der communio sanctorum, in der Gemeinschaft, in der ja jede Seele die Seelen der Mitbrüder gleichsam in sich trägt. Jeder muß wissen und empfinden, daß er auch durch geheime Sünden den anderen schadet. Jeder muß sich hüten, auch nur durch Gedanken des Hasses oder sündiger Lust dem Leib der Gemeinschaft Gift zuzuführen. Jeder muß sorgen, daß durch gute Gedanken, durch gutes Wollen und gutes Tun das Gute in der Welt vermehrt werde. Es wird jetzt viel geschrieben über die Ursachen des Niederganges unserer Kultur, es wird nach den Fehlerquellen geforscht, es werden Vorschläge gemacht zum Wiederaufbau. Und es ist gut so. Es ist unbedingt nötig, daß es geschieht. Aber eines dürfen wir nicht übersehen. Unsere Erkenntnisse sind nur dann wertvoll, unsere Vorschläge nur dann kraftfördernd, wenn wir zuerst uns immer fragen: „Wie habe ich beigetragen zum Niedergang? Wo sind bei mir die Ansätze zum Materialismus, zum Egoismus, zu

Haß und Feindschaft? Wie kann ich in meiner Seele wiederaufbauen?" Von innen heraus für die anderen arbeiten, das ist der Geist der communio sanctorum. Versuchen Sie einmal in dieser unsichtbaren und unhörbaren Weise auf andere zu wirken. Versuchen Sie es gleich heute oder morgen, wenn Sie wieder in Ihre Heimat fahren. Wenn Sie auf der Fahrt mit Menschen zusammenkommen, die Sie nie gesehen haben und nie mehr sehen werden, dann versuchen Sie einmal, all diesen etwas zu geben. Nicht durch Worte, aber indem Sie inmitten dieser wogenden Menge Inseln der Gottesnähe bilden. Dann werden Kräfte von Ihnen ausgehen, ohne daß Sie es merken und andere werden von diesen Kräften ergriffen werden, ohne sich dessen bewußt zu werden. Und wenn Sie nach Hause kommen und finden die Arbeit vor, die sich unterdessen vielleicht gehäuft hat, und es fehlt Ihnen die Lust, frisch zuzugreifen, packen Sie dann mutig an und harren Sie aus. Seien Sie sicher, daß Sie manchem armen Unbekannten, der am Hochofen oder im Bergwerk oder in der Fabrik schwer unter seinem Lose seufzt, helfen werden weiter zu tragen und auszuharren. Und nähren Sie diesen Geist der Gemeinschaft, der in der Taufe grundgelegt wurde, durch die Eucharistie. Dann werden Sie in Wahrheit liturgisch leben. Sie werden das Wesen des liturgischen Lebens besitzen und dieses Wesen festhalten können, auch unter den ungünstigsten Verhältnissen, selbst wenn in Ihrer Pfarrei die Feier der Liturgie noch viel zu wünschen übrig läßt. Liturgisch leben heißt nicht ästhetisch genießen, heißt nicht Stimmungen in sich ausklingen lassen. Liturgisch leben heißt vor allem mit dem eucharistischen Christus leben, und zwar mit der Eucharistie als Opfermahl und Brot der Bruderliebe.

Frühe abendländische Keime des neuen Sankt Ephrämfestes.

Von P. Anselm Manser (Beuron).

Es ist bereits über ein Jahrtausend, daß die Kirche des Abendlandes begonnen hat in ihrem liturgischen Heiligengedenkbuch oder Martyrologium alljährlich auch das festliche Gedächtnis des morgenländischen Heiligen Ephräm von Edessa mitzuverkünden. Dies geschah jeweils auf den 1. Februar und zumeist nach dem Martyrologium des fränkischen Benediktinermönches Usuard, der um 875 gestorben war. In seinem großenteils noch heute in der Liturgie weiterlebenden Buche

erglänzte der 1. Februar überhaupt als ein hervorragender Ehrentag für das altkirchliche Syrien.[1] Er brachte nahe bei einander die gottesdienstliche Erwähnung des heiligen Westsyrers Ignatius († um 117), des erlauchten Martyr-Bischofs von Antiochien aus der unmittelbar nachapostolischen Väterzeit, und dann des heiligen Mesopotamiers oder Ostsyrers Ephräm († 373) aus der Blütezeit des Väterschrifttums.

Wie in so manchen andern Fällen, hat sich unter dem Zusammenwirken mannigfacher geschichtlicher Kräfte und Einflüsse auch das schlichte wortkarge Gedenken des hl. Ephräm im Martyrologium gleich einer unscheinbaren Knospe zur vollen Blume eines eigenen selbständigen Festes entfaltet. Als höchste liturgische Lebens- und Führermacht zeigt sich in der abendländischen Gottesdienstgeschichte immer wieder das Papsttum mit seiner ursprünglichen Ausstattung kirchlicher Vollgewalt. Durch das Rundschreiben «Principi Apostolorum» vom 5. Oktober des vorigen Jahres 1920 hat Papst Benedikt XV. als Nachfolger des heiligen Apostelfürsten Petrus und als oberster Hirte und Lehrer der alle Länder und Zeiten umspannenden Kirche Christi den ostsyrischen Kirchenvater ungemein feierlich der erlesenen Schar ihrer heiligen Lehrer angegliedert. Dieser außerordentlichen, tiefbegründeten Ehrung trat sofort eine weitere an die Seite. Der hl. Ephräm, der von der Nachwelt u. a. auch den liebklingenden Namen „Friedensmann Gottes" erbte, erscheint jetzt nicht mehr bloß kurz aufleuchtend im Martyrologium, sondern dauernd sichtbar im Festkalender und im Meß- und Tagzeitenbuch der römischen Kirche. Der Heilige besitzt darin hinfort Recht und Ehre eines Eigenfestes. Sein Standort ist nun der 18. Juni. Das bislang diesen Tag in der Liturgie als Tagesheilige beherrschende stadtrömische Bruder- und Blutzeugenpaar Markus und Marzellianus († vor 304) tritt jetzt vor dem großen heiligen Gaste aus dem fernen Morgenlande auf die demütige Stufe einer Mit- und Nebenfeier zurück. Gleichsam ohne sich wahrnehmbar lichtende Morgendämmerung ist für den heiligen Mönch und Diakon, Glaubensanwalt und Armenfreund von Edessa auf einmal ein heller dauernder Tag liturgischer Ehrung im ganzen weiten Geltungsbereich der römischen Festordnung aufgegangen.

Usuards Heiligenbuch gewann in den Benediktinerklöstern und in Bischofskirchen breiten und vollen Spielraum für die Verkündigung der Heiligengedächtnisse an den einzelnen Tagen des Jahres. An liturgischer Bedeutung steht darum im Mittelalter Usuards Eintrag über den hl. Ephräm am 1. Februar obenan, aber er steht keineswegs

[1] Vgl. Migne, Patrologia latina, Bd. 123, Spalte 717 f.

allein. Usuard hatte einen unmittelbaren Vorgänger an seinem hochgestellten Mitbruder, dem heiligen Erzbischof Ado von Vienne († 875). Dieser beendete im Jahre 858 ein reiches Martyrologium. Wenn es auch keine derartige liturgische Stellung eroberte wie das wertvollere Usuards, war es dennoch eine richtunggebende Arbeit. Gerade daß der 1. Februar Gedenktag des hl. Ephräm wurde, geht offenbar wesentlich auf Ado zurück. Ihm ist auch hierin Usuard gefolgt, und durch ihn vererbte sich diese Festlegung auf die kommenden Jahrhunderte, auf nahe und ferne Kirchen, sowie auf die Mutterkirche von Rom. Gegen das Jahr 900 finden wir den 1. Februar z. B. auch schon in St. Gallen dem Mitgedächtnis des hl. Ephräm gewidmet. Zeuge dafür ist das dort entstandene Martyrologium des seligen Notker († 912). Er ist aber nicht von Usuard, dem Mönche des St. Germanklosters bei Paris abhängig und geleitet, sondern zusammen mit Usuard unmittelbar dem hl. Ado pflichtig. Einer denkwürdigen Handschriftenspende an die blühende Abtei St. Gallen hatte der gelehrte und liebreiche Kirchenfürst des entlegenen Vienne sein eigenes Martyrologium einverleibt. Notker wandte ihm seine Aufmersamkeit zu und machte es zur Grundlage eines eigenen ähnlichen Werkes, in das er den heiligen Mönch Ephräm mitherübernahm. So erwuchs ihm aus dem Geschenke Ados in jenem südalamannischen Brennpunkte gottesdienstlicher Entwicklung und geistigen Lebens ein ehrendes Gedenken mittels der Feder des allberühmten Sequenzendichters (s. Migne, a. a. O. Bd. 131, Sp. 1042). Damals bot der Büchersaal und Bücheranzeiger St. Gallens auch schon zwei stattliche Bände geistlicher Schriften Ephräms in lateinischer Übertragung, die in den jetzigen Nummern 92 und 93 der dortigen Handschriftensammlung noch erhalten sind.

Ado schuf wohl etwas Neues mit seinem Ephrämgedenken am ersten Tage des Februar. Das Neue liegt aber nur im Ansatz auf diesen bestimmten Tag, der bei dem um- und rückschauenden Ado besonders überrascht und Fragen stellt. Der nachmalige Vienneroberhirt war vor seinem fünfjährigen und emsigfrommen Aufenthalt in Italien als einfacher Mönch längere Zeit in der westdeutschen Abtei Prüm lehrend tätig gewesen. Hier hatte der Mönch und Diakon Wandalbert eben um jene Zeit, im Jahre 848, ein Martyrologium in gebundener lateinischer Sprache vollendet. Er führt seinerseits den hl. Ephräm auszeichnend am 9. Juli vor (Monumenta Germaniae, Poetae lat. aevi Carolini, II, S. 589, 397).

Quelle und Gewährsmann Wandalberts war hiefür zunächst einer der wärmsten Verehrer und gründlichsten Kenner der kirchlichen Über-

lieferung: der Diakon Florus von Lyon († um 860), ein Landsmann und Zeitgenosse des hl. Ado. Wandalbert blickte zu Florus als seinem fernen Meister auf und dessen Martyrologium etwa vom Jahre 830 befolgte er als Richtmaß auch für den Ephrämtag (vgl. Migne, a. a. O. Bd. 94, Sp. 971). So nahe sich die beiden alten bischöflichen Rhonestädte Lyon und Vienne äußerlich stehen, so stehen in seiner Ansetzung die beiden Martyrologienverfasser Ado und Florus doch weit und bewußt auseinander, denn Ado kannte das Werk seines Vorgängers wohl und wollte u. a. die darin leer gebliebenen Tage mit Einträgen ausfüllen. Die obwaltende Verschiedenheit gibt aber diesen Zeugnissen für die eingewurzelte Ehrung des syrischen Heiligen nur um so schärferen Nachdruck.

Gleichzeitig mit Wandalbert von Prüm trug der selige Hrabanus Maurus von Fulda-Mainz in seinem zwischen 842 und 854 entstandenen Martyrologium den hl. Ephräm am 9. Juli ein. Und der betreffende Eintrag besitzt wohl nirgends eine solch warme, ausdrucksvolle und bewundernde Fassung wie bei diesem großen ernsten Lehrer der deutschen Lande: „An diesem selben Tage das Sterbegedächtnis unseres heiligen Vaters Ephräm, eines Mannes voll Lehrweisheit und Gottesfurcht“ (Migne, a. a. O. Bd. 110, Sp. 1155 C).

Der mitteldeutsche Hraban und der westfränkische Florus treffen mit dem hl. Beda Venerabilis († 735) überein und beruhen mit ihrem Datum des 9. Juli augenscheinlich auf dem kostbaren, geschichtlich angelegten Martyrologium dieses angelsächsischen Mönches[1]. Er hat wohl als erster im Abendlande dem ostsyrischen Vater und Geisteslehrer die dauernde Ehre der Aufnahme in ein Martyrologium von lateinischer Weltsprache erwiesen. Bedas Vorgang im frühen achten Jahrhundert ist demnach wegweisend und bahnbrechend geworden für die liturgische Nennung und Ehrung des hl. Ephräm zunächst im Westen des mittelalterlichen Abendlandes. Ein Zug des Eintrages des inselländischen Kirchenlehrers Beda sollte hier allmählich verblassen und fast erlöschen: das Datum des 9. Juli, an dessen Stelle der 1. Februar als Ephräms Gedenktag aufkam. Der Wandel läßt sich besonders lebhaft im Fuldaischen Mönchskreise nachempfinden. Während Hraban in seinem ausführlichen, geschichtlich unterrichtenden Martyrologium um 850 noch mit Beda gegangen war, erwähnt etwa fünfzig Jahre später ein gottesdienstliches Kurzmartyrologium der Abtei Fulda den hl. Ephräm nun ebenfalls am 1. Februar (s. Analecta Bollan-

[1] Vgl. Dom Henri Quentin, Les martyrologes historiques, etc. Paris, 1908, S. 52.

diana, Bd. I, S. 14). So mehrte sich zusehends die Gefolgschaft Ados. Von Ephräms Todestag liegt indessen der 1. Februar offenbar ungleich weiter ab als der 9. Juli, denn gemäß ältester und guter Bezeugung ist der große Heilige gleich einer reifen Frucht in sommerlicher Erntezeit von der Erde hinweggenommen worden.

Mehrfache Beobachtungen deuten darauf hin, daß die Keime der gottesdienstlichen Verehrung des hl. Ephräm und seines nunmehr erwachsenen Eigenfestes am frühesten und angelegentlichsten im Westeuropa der Karolingerzeit gepflegt wurden. Es ist erwiesene Tatsache, daß in die geistliche, gelehrte und künstlerische Bildung dieser Wiedergeburtszeit so manches Morgenländische und gerade auch Syrische weitherzige und liebevolle Aufnahme fand. Kann doch die frühmittelalterliche Vulgatageschichte z. B. die wohlverbürgte Tatsache eines Versuches der Verbesserung des lateinischen Evangelientextes durch Kaiser Karl den Großen mit Hilfe von Griechen und Syrern buchen. Er unternahm das, wie sein Zeitgenosse Landbischof Thegan von Trier im „Leben Ludwigs des Frommen" (Kap. 7) berichtet, in der letzten stillen Zeit vor seinem schönen Sterben zu Aachen (s. Monumenta Germaniae, Scriptores, II. S. 592). Vielleicht hängt selbst Ados Neuerung hinsichtlich des Ephrämtages irgendwie mit syrischem Brauch und Einfluß zusammen. Wirklich ist ja seit alters neben dem 18. Juni im syrischen Liturgiebereich u. a. auch der 1. Februar ein Gedenktag des einheimischen hl. Ephräm[1]. Man darf hier wohl kaum von der Beachtung eines doppelten Umstandes absehen: Ado hat laut seinem Selbstzeugnis für sein Martyrologium auch zu Ravenna gearbeitet (Migne, a. a. O. Bd. 123, Sp. 144 D); Ravenna aber war damals schon seit Jahrhunderten reich an morgenländischen und vorab syrischen Einschlägen verschiedener Art, so reich, daß diese alte stillgewordene Stadt begründetermaßen als Vorort aramäischer, syrischer Kunst im Abendlande betrachtet wird (Strzygowski im Oriens Christianus, Neue Serie, Bd. V, 1915, S. 83—110). Gewiß sind Ausdehnung und Eigenzüge, Austausch und Entwicklung der gottesdienstlichen wie außerliturgischen Heiligenverehrung mitbedingt durch die gegenseitigen allgemeineren Kulturbeziehungen der christlichen Länder und Völker. Immer wieder hat das rege Abendland hierin Neues vom Osten entgegengenommen. Solche Übernahmen waren nicht Anzeichen von Verarmung oder Schwäche, sondern hoch und offen gestimmter Zeiten. Das gilt auch für Übernahme und Ausbau der

[1] Vgl. z. B. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910, S. 244.

Verehrung des hl. Ephräm. Ein geschichtsphilosophisch tiefes Wort Ernest Hello's († 1885) über die allgemeine Stellung von Morgen- und Abendland läßt sich leicht und fruchtbar auf die christliche Kultur- und Kultusgeschichte beziehen:

„In den gewöhnlichsten Zeitpunkten der Menschengeschichte scheinen Morgen- und Abendland einander zu vergessen.

„In den feierlichsten Zeitpunkten der Menschengeschichte richten Morgen- und Abendland ihren Blick aufeinander.

„In den entscheidendsten Zeitpunkten treten Morgen- und Abendland miteinander in Berührung" (Le Siècle, Paris 1905, S. 303).

Der Nennung des hl. Ephräm in den Martyrologien geht seine Anrufung in Litaneien zur Seite. Das ist schon eine höhere Stufe seiner Ehrung, und keimhaft wenigstens in gewissem Sinne bereits die höchste. Nach überlieferter und tiefer Anschauung liegt nämlich in der erleuchteten und vertrauensvollen Bitte um die Fürsprache der Heiligen eine der obersten Formen ihrer Verehrung.

Wie Ephräm zunächst und frühest in nicht liturgischen Martyrologien erwähnt wird und dann immer mehr und mehr in gottesdienstlich bestimmten und verwendeten, so finden wir auch Ephräms ausdrückliche Anrufung in Litaneien naturgemäß früher als freie und außerliturgische denn als liturgische und rechtlich gemeinsame bezeugt. Wohl die älteste abendländische und geschichtlich genauer bestimmbare Litanei mit einer Anrufung des hl. Ephräm kommt bezeichnenderweise wiederum aus dem europäischen Westen. Es ist eine Allerheiligenlitanei von ungewöhnlicher Namenzahl und befindet sich in einem gehalt- und weihevollen, ganz liturgisch geformten Andachtsbuche des seligen Alkuin († 804). Er war ein Landsmann des hl. Beda Venerabilis und wurde Karls des Großen Beirat und geistiger Führer vorab in der Ausbreitung der römischen Liturgie im ganzen großen Frankenreiche als der allein maßgebenden öffentlichen Gottesdienstform. Daneben aber bot Alkuin zu Sondergebrauch eine Psalmen- und Gebetssammlung nichtamtlichen Gepräges für die einzelnen Wochentage. Der Teil der eingefügten Allerheiligenlitanei, der auf den dritten Tag anberaumt ist, bringt in der Umgebung von Altvätern des Mönchtums nun auch den hl. Ephräm (Migne, a. a. O. Bd. 101, Sp. 595 D). Und kurz nachher folgen (Sp. 606 f.) zwei innige Gebete an Gott unter dem Namen „Ephräms des Diakons".

Die einzigartige Litaneirolle Ludwigs des Deutschen (843—876) in der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main führt den hl. Ephräm unter der Gruppe der Bekenner in der Nähe der hll. Kolumban und

Patricius auf. Diese ebenfalls außerordentlich ausholende und wohl kaum liturgisch gebrauchte Allerheiligenlitanei ist nach den Angaben Georg Swarzenskis im mitteldeutschen Nazariuskloster von Lorsch niedergeschrieben worden[1].

Gottesdienstlichen Charakter dagegen tragen die Litaneien der amtlichen Meßbücher jener Zeit: die Sakramentarien. Ein hervorstehender Zeuge dieser Art ist z. B. ein Meßbuch der uralten nordfranzösischen Sankt-Dionysiusabtei (Saint-Denis), das um die Mitte des neunten Jahrhunderts geschrieben wurde und später wohl einige Zeit dem Sankt-Germanuskloster diente: dem berühmten Heime Usuards und dann in neueren Zeiten so mancher Maurinerzierden. In der Allerheiligenlitanei dieses schön ausgestatteten gregorianischen Sakramentars erscheint der hl. Ephräm unter den Bekennern gleich nach dem hl. Antonius dem Großen, seinem älteren Standes- und Zeitgenossen (s. L. Delisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires, Paris 1886, S. 361 und S. 104).

Um 860 entstand im klösterlichen Heiligtum des hl. Belgierapostels Amandus eine Sakramentarhandschrift, die jetzt ein Kleinod der königlichen Bücherei von Stockholm ausmacht. In der Allerheiligenlitanei dieses Meßbuches geht dem hl. Ephräm der hl. Benediktus voraus, so daß hier die Namen des hl. Patriarchen der abendländischen Coenobiten-Mönche und des ostsyrischen Anachoreten beinahe ineinanderklingen. Eine gleichlautende Litanei enthält ein zweites, etwa um ein halbes Jahrhundert jüngeres Meßbuch aus demselben Amanduskloster. Es ist also der Anrufung des hl. Ephräm treu geblieben. Diese Tatsache erhält das rechte Licht nur bei der Erinnerung, daß damals für Auswahl und Wechsel der Heiligen auch in den liturgischen Litaneien noch weitgehende Freiheit bestand (s. Delisle, a. a. O. S. 361, Anm. 2. u. S. 148).

Aus der gleichen Gegend, aber entschieden aus dem schon teilweise verflossenen zehnten Jahrhundert stammt der Grundstock des sogenannten Leofric-Missale der Bodleianischen Handschriftensammlung zu Oxford. Es hatte vordem der Kathedrale von Exeter in Südwestengland angehört und dem ersten dortigen Bischof Leofric (1050 bis 1072) gedient. Der Ursprung dieses Buches liegt aber in der durch Schreibkunst berühmten Sankt-Vedastusabtei selbst oder in deren Nachbarschaft im Bezirke von Arras, im alten Niederlothringen. In der Litanei des Buches erscheint der hl. Ephräm wiederum im

[1] „Studien aus Kunst und Geschichte: Friedrich Schneider zum siebzigsten Geburtstag gewidmet", Freiburg i. Br., 1906, S. 171—177.

Kreise ältester Mönchsheiligen: Antonius, Basilius, Makarius usw. Mit seinem Ursprung und seiner nachherigen Verwendung legt es volles Zeugnis ab für die liturgische Anrufung des hl. Ephräm in zwei verschiedenen Ländern[1].

Vernahmen wir im Leofric-Missale einen Zeugen, der vom Festlande nach dem angelsächsischen Inselreich abwanderte, so bietet sich in einem Sakramentar der Stadtbücherei von Orléans das Widerspiel davon dar. Das Buch ist von seiner inselländischen Geburtsstätte, dem mittelenglischen Benediktinerkloster Winchcombe, frühzeitig in das große französische Heiligtum des hl. Benediktus von Fleury herübergekommen. Das Sakramentar stammt wohl aus den letzten Jahrzehnten vor dem Jahre Tausend: d. h. aus dem Ende der Zeit, welche die hier versuchte kleine Auswahl einzelner Angaben über frühe, genauer deutbare Zeichen der Verehrung des hl. Ephräm im Abendland berücksichtigen wollte. In diesem englischen Meßbuch bildet seine Allerheiligenlitanei einen Teil des Totengottesdienstes. Der hl. Ephräm wird dabei „unter den heiligen Bekennern Gottes" nach Basilius und Paulus dem Altvater als Fürbitter angegangen (Delisle, a. a. O. S. 368 und 211 ff., bes. S. 216).

Das altehrwürdige und doch immer so jugendfrisch anmutende fromme Kunstwerk unserer heutigen Allerheiligenlitanei zeigt innerhalb des Kirchenjahres eine doppelte Gestalt: eine volle bei den Bittgängen und höheren Weihen, und eine Gestalt mit etwas gelichteten, aber um so hervorleuchtenderen Namenreihen nach der hohen Taufwasserweihe an der Oster- und Pfingstvigil. In einem liturgischen Denkmal jenseits der Alpen, in einem Meßbuch etwa vom Jahre Tausend und wohl aus einem mittelitalienischen Kloster herstammend, läßt sich der Name des hl. Ephräm auch in einer Litanei bei der Taufwasserweihe des Ostervorabends aufzeigen. Die Anrufung des morgenländischen Vaters von Edessa, an den man wohl allein denken darf, erscheint um so auszeichnender, als in dieser italienischen Allerheiligenlitanei sonst fast nur römische Heilige genannt werden[2]. Erheblich früher mag eine anders geartete Allerheiligenlitanei angelegt sein, die Angelo Maria Bandini seinem Werke über die Handschriften der Laurenzianischen Bibliothek von Florenz einverleibte. Die Heimat dieser Litanei aber möchte aus einem benediktinischen

[1] Vgl. Delisle a. a. O. S. 218—220 und F. E. Warren, The Leofric Missal etc. Oxford 1883, S. 210.

[2] Vgl. A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum im Mittelalter; Freiburg i. B. 1896, S. 143.

Kloster Norditaliens herzuleiten sein, wo sich italienische und fränkisch-westliche Überlieferungen und Gewohnheiten so gerne mischten. Die Überschrift gewinnt ihr eine besondere Aufmerksamkeit: „Litanei, wie sie von den heiligen Vätern aufgestellt worden". Hier wird eigens geschieden zwischen der Reihe der Bekenner und der Mönche, und diese mit dem Namen und der Anrufung des hl. Benediktus eröffnet. Ephräm folgt hernach auf den hl. Cassian (s. Migne, a. a. O. Bd. 138, Sp. 894 D). Auffällig ist hier die starke Vertretung und Berücksichtigung der Kolumbanerheiligen, deren Namen sich in der Litanei wie ein Einschlag und Erbstück vom oberitalienischen Bobbio her ausnehmen. Und Bobbio weist in seinem geistigen Besitztum und Leben wieder stark auf den Westen Europas zurück.

Die Einstellung des hl. Ephräm in die eigens genannte und geschlossene Gruppe der heiligen Mönche und Einsiedler dieser Litanei gemahnt an die ganz gleiche Einreihung Ephräms in einem litaneiartigen, erweiterten Cyprianus-Gebet in griechischer Sprache. Sein Grundstock ist wohl aus dem westsyrischen Antiochien herzuleiten und berührt sich nahe mit zwei altertümlichen lateinischen Cyprianus-Gebeten wahrscheinlich des südlichen Gallien (vgl. Th. Schermann im: Oriens Christianus, Bd. III, 1903, S. 321,10 und S. 306).

In den Litaneien des Gottesdienstes der verschiedenen, so traurig getrennten Gruppen der syrischen Christenheit wird dem berühmtesten heiligen Ostsyrer die einige Ehre häufiger Anrufung zuteil. Die vorgeführten lateinischen Beispiele treten trotz all ihrer Bedeutung für das Abendland hiebei naturgemäß sehr stark in den Hintergrund. So wird z. B. in der eigenartigen Allerheiligenlitanei am Schluß der Vesper der ost-syrisch-chaldäischen Liturgie der Nestorianer der hl. Ephräm hier in seiner eigentlichen Heimat regelmäßig angerufen. Auch die alte syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei des liturgischen Abendgebetes der Komplet ruft ihn an hinter den ältern, ägyptischen Mönchsführern Antonius und Pachomius. Noch eindrucksvoller ist die Stellung des Heiligen im syrisch-jakobitischen Stundengebet. Hier wird Ephräm mit zwei andern berühmten und verehrten Landsleuten am Schlusse aller Tagzeiten in der Litanei ausdrücklich als einer von den „heiligen Vätern und wahren Hirten und rechtgläubigen Lehrern" um Schutz und Fürbitte angegangen (vgl. A. Baumstark im Oriens Christianus, Bd. IV, 1904, S. 114, 119, 110).

Schon das zarte Keimen und die dunkle Morgenfrühe der abendländischen Ephrämverehrung bedeutete ein unsichtbares heiliges Band nicht allein mit dem verklärten Geehrten selbst sondern auch mit dem

ihn zunächst ehrenden Heimat- und Morgenlande. Um so mehr mag das vom nunmehr ausgebauten abendländischen Ephrämfeste gelten. Solche liturgische Gemeinsamkeiten zeigen sich geschichtlich als Ausdruck und Vertiefung der lebendigen Einheit des reichgegliederten Leibes der Kirche Christi, zu dem alle Völkerstämme gehören.

Das Aufkeimen und Wachsen der abendländischen Ephrämverehrung beruht zuvörderst auf erlangten Wissen, das wie von selbst Ehrfurcht und innere geistige Verbeugung vor der fremdländischen aber hehren Heiligengestalt wachrief. Schon zwanzig Jahre nach dem Tode des hl. Ephräm hat ihm der gelehrteste abendländische Kirchenvater in der lateinischen Weltsprache verehrungsvolle Anerkennung gezollt. Der hl. Hieronymus hat in seinem bahnbrechenden Büchlein vom Jahre 392 „Über die berühmten Männer" oder die Kirchenschriftsteller dem Diakon Ephräm das kurze, aber vielsagende hundertfünfzehnte Kapitel gewidmet. Es hebt besonders hervor, daß Schriften des hl. Ephräm öffentlich in Kirchen vorgelesen werden. Damit war er von Bethlehem her dem Abendlande in dauerndem Glanze durch Hieronymus grundlegend vorgeführt.

Nicht ganz hundert Jahre später verrät der Priester Gennadius in der südfranzösischen Handels- und vom Orient her viel besuchten Hafenstadt Marseille in seiner Fortsetzung des hieronymianischen Schriftstellerkatalogs nähere Vertrautheit mit dem Leben des hl. Ephräm durch „Hörensagen" (3. Kap.). Vielleicht hat er einiges durch Landsleute des Heiligen erzählt bekommen, deren es in jener Zeit auf gallischem Boden recht viele gab. Hier hatte z. B. früher im zweiten christlichen Jahrhundert Lucian von Samosata, d. h. aus der engeren mesopotamischen Heimat Ephräms Rednerkunst gelehrt. Der heilige Bischof Gregor von Tours († 593 oder 594) konnte sich die ephesinische Siebenschläferlegende durch einen vertrauten Syrer mündlich vorübersetzen lassen (Monum. Germ. Scriptores rerum Merov., I., 847). Ein Syrer kam zu Gregors Zeit auf den bischöflichen Stuhl von Paris und betraute syrische Mitlandleute mit den Hausämtern nach Verabschiedung der eingebornen fränkischen Dienerschaft[1]. Da wird man kaum über den selbst von Griechen bewunderten hl. Ephräm geschwiegen haben.

Um die gleiche Zeit war durch Übersetzung auch schon die erhebende Schilderung des kleinasiatischen Bischofs Palladius († vor 431) von der erfinderischen, mutvollen und seelengroßen Hungernden- und Krankenfürsorge des edessenischen Diakons am Abende seines Lebens der lateinischen Welt allgemein zugänglich. Denn das (achte) Ephräm-

[1] Vgl. P. Scheffer-Boichorst, Gesammelte Schriften, II. Bd., 1905, S. 205.

kapitel im „Geistlichen Garten des Heraklides (Paradisus Heraclidis)" ist nur die lateinische Übertragung des geschichtlich verlässigen Berichtes über die echte heilige Diakonstat Ephräms im „griechischen Leben der heiligen Väter" von Palladius (Historia Lausiaca, 40. Kap. in der Ausgabe von Abt C. Butler, Cambridge 1904, S. 126 f.)

Vielleicht hat auch der hl. Benediktus dieses vielsagende Bild aus den Zeiten der Altväter sinnend beschaut, denn er las mit innigstem Anteil die monastischen Altväterbücher, wie er voll Wärme war für Arme und Leidende. Im allgemein verbreiteten und auf lange hinaus tonangebend gewordenen Handbuch der Kirchengeschichte von S. Benedikts Landsmann und Zeitgenossen Kassiodor heißt Ephräm der „wunderbare Mann und überragende Schriftsteller vom Syrervolk" (Historia tripartita, V, 45): eine treffende Inschrift von römischer Knappheit auf das geistige Bild des Heiligen aus dem römischen Grenzlande Mesopotamien. Er gehörte nach Geburt und Wahl zum Römerstaat.

Bei derartiger Bodenbereitung, Aussaat und Wärme erscheint das naturhafte Aufkeimen und Sprießen der abendländischen Ephrämverehrung leicht begreiflich und ebenso ihr anschwellender Ausdruck und Niederschlag in nichtliturgischen wie liturgischen Textdenkmälern noch innerhalb des ersten christlichen Jahrtausends.

Aus dem Kirchenlehrer Ephräm (✝ 373):

Zwei Mahnworte vom Gebet und ein Sankt Josephslied.

Übersetzt von ✝ Pius Zingerle (Marienberg, Tirol), eingeleitet von P. A. M. (Beuron).

Der heilige Gotteslehrer und überragende Gottessänger Ephräm gehört mit anderen großen Kirchenlehrern, wie z. B. Basilius und Hilarius, zur Hochblüte der nachnicänischen Väterzeit. Laut einmütigen und alten morgenländischen Nachrichten war Ephräm als Jüngling und Begleiter des heiligen Bischofs Jakob von der Heimatstadt Nisibis im Euphrat-Tigrisland auf jener entscheidenden allgemeinen Kirchenversammlung vom Jahre 325 zu Nicäa anwesend, der auch der fast gleichalterige Ägypter Athanasius von Alexandrien beiwohnte. Beide sollten dann später im selben Jahre 373 in die heilige Versammlung der verklärten Ahnen hinübergehen. Beide hatten eine verwandte Sendung erfüllt, nicht allein durch den Kampf für die volle reine christliche Wahrheit gegen ihre Verkümmerung und Verkehrung in den vielgestaltigen Irrlehren jener bewegten Zeiten, sondern auch durch machtvolle Förderung des warmen geistlichen Herzens-

lebens der Kirche. Gerade hier steht Ephräm mit seinen Schriften selbst zwischen den Großen noch besonders leuchtend da.

Unter seinen geistlichen Schriften befindet sich eine Sammlung von sechsundsiebzig „Ermahnungen zur Buße", wie denn überhaupt Ephräm ein ernster aber auch tröstender Lehrer und Sänger heiliger Buße als gesegneten Weges zum frohen Heile war. Daneben war er selbst ein lebendiges Vorbild büßenden Lebens, geheimnisvoll anziehend durch Geist und Feuer, Liebe und Salbung, durch unirdische Schwung- und Schnellkraft.

Trotz ihrer bleibenden Trefflichkeit geht es nicht mehr an, alle Stücke genannter Sammlung in der uns erhaltenen und bekannten Gestalt auf die Hand des Heiligen zurückzuführen. Für die Echtheit des ausgehobenen zwanzigsten und dreiundvierzigsten Stückes besteht aber besonders starke äußere und innere Gewähr. Sie bieten verlässig Worte des Kirchenlehrers und das letztere ist gleichsam ein weises Vermächtnis des sterbenden Kirchenvaters über das Gebet. Dabei ist aber dieses Vermächtnis und Testament selbst vielmehr Gebet als bloße anspornende Belehrung.

Diese seelenvolle Verdeutschung unmittelbar aus der syrischen Grundsprache des heiligen Hauptklassikers der Syrer stammt vom Marienberger Benediktiner, Pater Pius Zingerle[1] (1801—1881), seit 1830 hochverdient um die Übertragung vorzüglich geistlicher Schriften des hl. Ephräm in die deutsche Muttersprache. Dank diesem gelehrten Mitbruder Beda Webers und etlichen Nachfolgern bis auf Otto Bardenhewer, dessen erster Band ausgewählter Ephrämschriften mit der umfassenden und außerordentlich wertvollen Einleitung 1919 (bei Kösel) erschien, besitzt gegenwärtig wohl keine europäische Volkssprache einen ähnlich reichen Schatz von Übersetzungen aus dem neuesten Kirchenlehrer wie die gastfreundliche deutsche. Diese Tatsache gewinnt an Gewicht, wenn man diese im Lichte einer allgemeinen Würdigung Ephräms beschaut, wie sie z. B. 1883 der Würzburger Väterkenner Joseph Nirschl (✝ 1904) gab: „Ephräm ist der gefeiertste Lehrer der syrischen Kirche und einer der größten aller Zeiten. Er erhielt die Ehrennamen: Prophet der Syrer, Zither des Heiligen Geistes, Säule der Kirche, Lehrer des Erdkreises. Seine Schriften wurden von jeher von allen Kennern wegen der Gelehrsamkeit, die sie ziert, und wegen der Salbung, die in ihnen herrscht, für einen überaus kostbaren Schatz, für ein wahres Geschenk des Himmels gehalten . . .

[1] Vgl. über ihn den anziehenden Nachruf von P. C. Stampfer in den „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden", II. Jahrgang (1881), 1. Bd. S. 355—360.

„Wie das Licht, ist Ephräm auch der Mund, der mächtigste Zeuge der syrischen Kirche... Er würde es verdienen, mit dem Titel eines Kirchenlehrers geschmückt zu werden“ (Lehrbuch der Patrologie und Patristik, zweiter Band, S. 264).

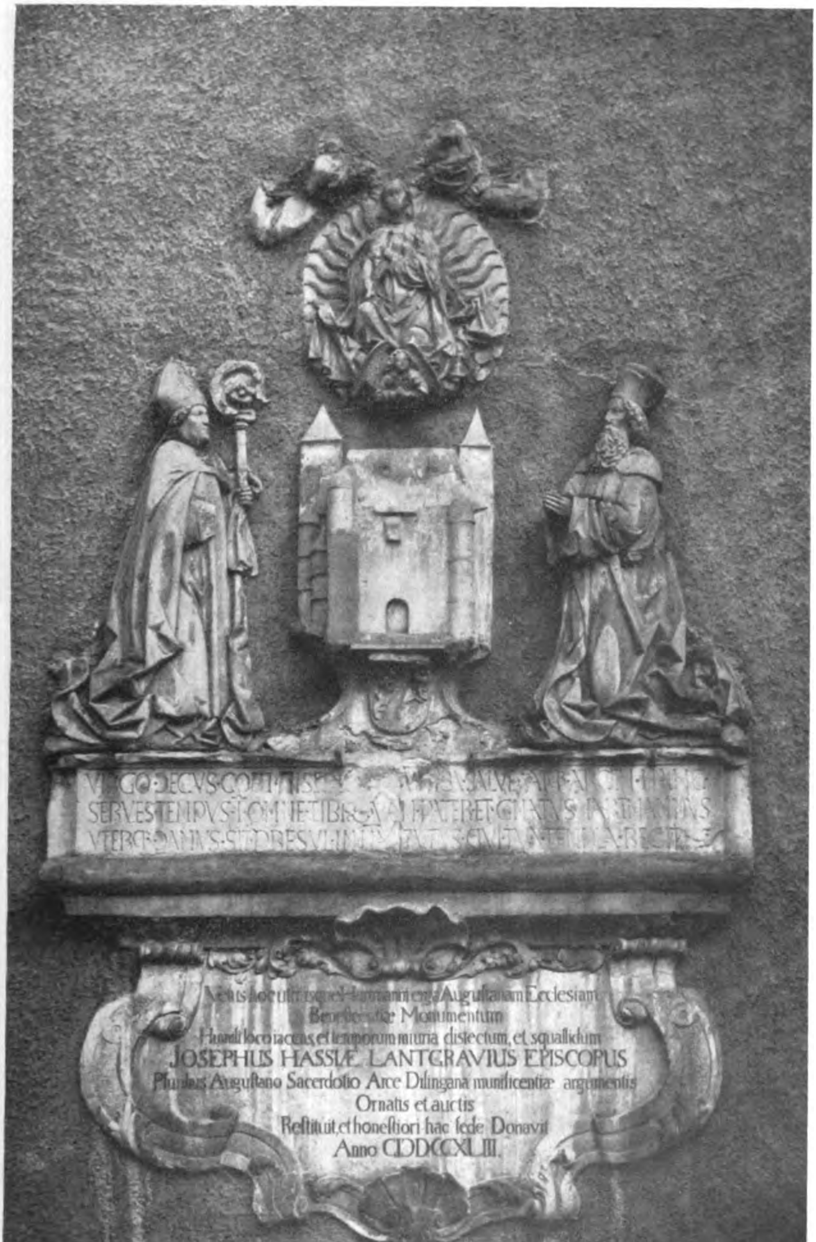
* * *

Gottes Weisheit und unser Bittgebet.

Gott ist wahrhaft der weiseste Ausspender; denn er sieht auf den Nutzen des Bittenden, und wann er bemerkt, daß seine Bitte ihm schädlich oder wenigstens nicht nützlich sei, so gewährt er sie ihm nicht, und versagt ihm die vermeinte Wohltat. Gott erhöret also jedes Gebet; denn auch jener, dem seine Bitte nicht gewährt wird, trägt so gut als der, dem sie gewährt wird, heilsame Gaben davon. Kommen zum Allgütigen ein Dürftiger und ein Schuldner; so spendet er jenem und verzeihet diesem. Beide gehen also mit Geschenken von der Pforte des Gebers weg; denn der Dürftige trägt die Rettung aus der Not, der Schuldner aber die Nachlassung davon.

Auf alle mögliche Weise zeigt sich Gott als einen überaus mildreichen Geber. Er schenkt uns seine Liebe gegen uns, und erweiset uns auch seine Barmherzigkeit. Er erhöret deswegen kein irriges Gebet, dessen Gewährung nur Tod und Verderben bringen würde. Allein ob er auch in diesem Falle die Bitte versagt, so verleiht er uns dennoch dabei sehr nützliche Geschenke; denn er schlägt uns nur das Schädliche ab, und öffnet übrigens weit die Pforte seiner Erbarmungen. An diesem Geber findet man nicht die Torheit des Bittenden. Dem Unweisen, der in seiner Einfalt wider alle Vernunft um Schädliches bittet, spendet Gott mit Weisheit nützliche Gaben, die er gar nicht verlangte; er versagt aber seine Wohltaten dem Ungebesserten, der nicht seinen Willen vollzieht. Jede andere Verfahrungsart wäre Torheit für die Allwissenheit des Gebers. Sei also überzeugt: jede Bitte, die nicht gewährt wird, ist gewiß eine schädliche; die aber erhört wird, ist eine nützliche. Gerecht und gütig ist der Ausspender, und er kann deine Bitten nicht unerfüllt lassen; denn seine Güte ist frei von aller Bosheit, wie seine Gerechtigkeit rein ist von allem Neide.

Verzögert er die Gewährung, so geschieht es etwa nicht aus Reue über seine huldreiche Verheißung, sondern nur um zu sehen, ob du wohl auch standhaft ausharrest, wann der Mittag kommt, wo die Erdulder der Last und Hitze bewähret werden. Dann magst du mit lauter Stimme die Belohnung verlangen; denn er wird dir zugleich



Hartmanns-Denkmal im Schloßhof zu Dillingen.

Vertrauen und Gnade schenken. Wenn der Bittende anhaltend bei der Pforte des Gebers pochet, so verleihet er ihm, wann er ihm auch sonst nichts gibt, die Gnade standhafter Geduld, und diese übertrifft alles andere, um was man gebeten hat.

O des wunderbaren Gebers, der auch dann, wann er die Bitte versagt, eine köstlichere Gabe erteilt, als der Bittende verlangte! Er ist nämlich der weiseste Ausspender, der die Bitte prüft und auf eine gelegene Zeit zu ihrer Erfüllung wartet, und wann er sie als schädlich erkennt, zögert und sie nicht gewährt, sondern auf eine bessere Zeit verschiebt. Mag dies auch dem Beter beschwerlich fallen, der die Erhörung seiner Bitte zu einer Zeit verlangt, wo sie ihm nichts nützen würde: so handelt Gott dennoch auf die erwähnte Weise, um hernach ihm seine Bitte im reicheren Maße und in einer Zeit zu gewähren, wo es ihm zum größten Nutzen gereicht.

(s. P. Pius Zingerle, Ausgewählte Schriften des heiligen Kirchenvaters Ephräm, II. Band, Innsbruck 1831, S. 108—109; der syrische Urtext in der großen römischen Ephräm-Ausgabe von Jos. S. Assemani, III. syrisch-lateinischer Band, Rom 1743, Seite 450 f.)

Gebet und Gebetsmahnung aus Ephräms Lebensabend.

Erwache, erwache, arme, in der Sünde altgewordene Seele, und nimm die Vergänglichkeit der Welt zu Herzen! Wo sind nun jene berühmten Helden, die einst in der Welt lebten? Wo sind ihre Weisen samt den stolzen Königen? Sie alle sind zu ihren Zeiten vorübergegangen und entschwunden. Heil aber jenem, der sein Vertrauen allezeit auf Gott setzet, dessen Name unvergänglich ist, und dessen Herrlichkeit nie ein Ende nimmt!

Ich Ephräm bin dem Tode nahe, und schreibe mein Testament für meine wahren Schüler, die mir nachfolgen. Harret Tag und Nacht im Gebete aus! Denn der Landmann, welcher öfter pflüget, gewinnt eine reiche Ernte. Machet es nicht wie die Trägen, deren Äcker Disteln hervorbringen. Haltet also nur an im Gebete, denn der Herr liebet den beständigen Beter, und erweiset ihm Barmherzigkeit.

Lang und breit ist Deine Gnade, o Herr, für die Sünder, welche sich bekehren, und Deine Pforte steht offen den Büßern, die daran pochen. Wie Du den Zöllner, der zu Dir betete, erhöret hast: so erhöre auch Deine Kirche, die Dich um Gnade anfleht, und bei Deiner Pforte klopfet! Nimm die Lobpreisung an, o Herr, welche sie zu Deiner Ehre darbringt durch den Mund ihrer Kinder, und durch den Gesang ihrer Psalmen; und um des Kreuzes willen, woran sie sich festhalten, nimm ihr Gebet an, und schone und erbarme Dich ihrer!

Der Mildreiche harret auf uns, bis wir Anlaß zur Erteilung seiner Gnade darbieten, damit wir durch seine großen Geschenke reich werden können. Der Schatz seiner Erbarmungen steht uns jederzeit offen. Nur Dank verlangt er von den Empfängern, und zwar damit er um ihres Dankes willen seine Geschenke ihnen verdoppeln könne. Er läßt seine Sonne auch über die Bösen aufgehen und sendet seinen Regen auch über die Ungerechten; denn unermeßlich ist der Abgrund seiner Erbarmnisse.

An Deine Pforte, himmlischer Arzt, pochen alle Kranken, um Heilmittel gegen ihre Gebrechen zu erlangen. Erfülle an ihnen Dein Versprechen: „Wer mich gläubig anruft, den will ich erhören; wer klopfet, dem tue ich auf und verlange sehnlich, daß er zu mir komme." Sieh, Deine Herde ruft Dich an, o Erbarmer! Höre ihr Gebet und übe nach Deiner Huld Barmherzigkeit an der Kirche und ihren Kindern.

Unsere Verehrung sei Dir wohlgefällig, o Herr aller Geschöpfe, und reichlich ergiße sich Dein Heil über die ganze Welt! Wir haben an keine andere Pforte gepocht, als an die Deinige, o Herr, und wir haben mit keinem andern Dich vertauscht; das ist Dir wohl bewußt, unser Herr!

Gerechter, der Du das Gesetz gabst, daß der Lohn des Taglöhners nicht über Nacht unbezahlt bleibe! Belohne auch unsere Verehrung mit erbarmungsvollem Troste, und laß unter uns Deine über alles erhabene Liebe herrschen!

Erbarme Dich meiner, o Gott, wegen der Größe Deiner Gnade, und vergib mir nach Deiner Barmherzigkeit meine Schulden; und wie Du dem Simeon zwischen den Fluten die Hand reichtest, daß er nicht untersank, so reiche auch mir vom Himmel herab Deine Rechte und ziehe mich heraus. Ich bekenne meine Sünden, unser Herr, und gestehe meine Vergehungen. Wie die Sünderin rufe ich, und flehe wie der Zöllner: Erbarme Dich meiner nach Deiner Gnade, erbarmungsvoller Jesus!

Ich fürchte, o Herr, meine Sünden möchten mich verdammen, so daß ich des Erbes beraubt werde, das Deinen Verehrern bereitet ist. Auch habe ich mich um keine Wegzehrung für die Reise umgesehen, und wie ein Waldstrom breitet sich Finsternis vor mir aus. Die Jugendjahre meines Lebens sind schon längst vergangen, und ich bin noch immer durch meine Missetaten befleckt. Nimm, o Herr, meine Makeln weg, und bekleide mich mit dem Gewande der Herrlichkeit, damit ich würdig werde, an den Ort voll des Lebens mich zu erheben.

(Zingerle, mit einer kleinen Änderung, a. a. O. S. 173 ff.; syrisch in der römischen Ephräm-Ausgabe, a. a. O. S. 502 ff.)

Der hl. Joseph.

Voll Liebe herzte Joseph
Den Sohn gleichwie ein Kindlein,
Und diente ihm als Gott.
Er freute sich seiner
Als des alleinig Guten;
Und trug auch heilige Scheu
Vor ihm als dem Gerechten.
O des erhabnen Wunders!

„Wer gab mir den Sohn
Des Höchsten zum Sohne?
Voll Eifers gegen Deine
Mutter gedacht' ich,
Sie zu scheiden von mir.
Ach! Wußt' ich ja nicht,
Daß ihr reinster Schoß
Den köstlichsten Schatz trug,
Mich Armen so schnell
Zum Reichsten zu machen.

David, der König,
Mein Ahne, umwand
Mit der Krone sein Haupt.
Ich sank tief herab,
Ward statt eines Königs
Ein Zimmermann nur.
Nun schmückt mich wieder
Des Königs Krone;
Denn im Schoße liegt mir
Der Herr aller Kronen."

(Zingerle, a. a. O. IV. Bd., 1833, S. 248; der syrische Urtext in der römischen Ephräm-Ausgabe, II. syrisch-lateinischer Band, Rom 1740, S. 415.)

* * *

Das älteste griechische Gebet zum hl. Ephräm.

Der Schluß der ältesten bekannten griechischen Gedenk- und Lobrede auf den hl. Ephräm klingt aus in ein feierliches Gebet an ihn. Sie ist unter den Werken eines etwas jüngern Zeitgenossen Ephräms überliefert: in dem Kranze der Lobreden des tiefen und feinen hl. Gregor von Nyssa auf berühmte Heilige, der etwa zwanzig Jahre nach Ephräm um 395 starb. Schon vor mehr als zweihundert Jahren ist zwar die Echtheit dieser langen, farbensatten und kunstreich gebauten Rede angezweifelt worden, wurde aber trotzdem von einem so gründlichen und scharfblickenden Kenner der frühen Kirchengeschichte wie Tillemont († 1698) aufrecht erhalten. Auch bei der Loslösung von dem Namen des Bischofs von Nyssa kann der frühe Ursprung der Rede gewahrt bleiben. Sie erscheint als ein Denkmal der hohen und frühzeitigen Schätzung und Verehrung, die der Heilige von Edessa bald auch außer seiner ostsyrischen Heimat auf griechischem Sprachgebiete genoß.

Das Gebet am gehobenen Schluß der Rede ist ein bemerkenswerter Beleg wie für die unmittelbare altkirchliche Heiligenanrufung selbst, so auch für ihre Fassung und Eigenart. Die Anrufung ist nicht bloß fromm und ehrend im Blick auf den Heiligen, sondern innerlichst religiös, d. h. voller Beziehung auf Gott selbst als Urgrund und Endziel und atmet den hohen kräftigen Geist der Väterzeit.

Der Heilige war Diakon und das Gebet an ihn dürfte eine weihevolle Anspielung auf den hervorragenden Diakonendienst in der Opferliturgie bergen.

„Gütigster Vater und Lehrer des Erdkreises! Du stehest nun am Himmelsaltare Gottes und entrichtest mit den Engeln Feierdienst der urlebendigen und über alles heiligen Dreieinigkeit. Gedenke unser aller. Erbitte uns Erlaß der Sünden und seligen Anteil am ewigen Königreich: in Christus Jesus unserm Herrn, dem die Ehre sei mit dem ursprungslosen Vater und dem göttlichen, belebenden Geiste, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen."

(Urtext bei Migne, Patrologia Graeca, Bd. 46, Sp. 848 D [Anrede] und 849 C.)

Seelensommer.

Wenn der Sommer naht und die Sonne höher steigt, so zieht sie durch die Wurzeln und den Baumstamm die Feuchtigkeit aus der Erde in die Äste; und hiervon kommt dann Laub, Blüte und Frucht. Ähnliches geschieht, wenn Christus, die ewige Sonne, höher steigt und aufgeht in unseren Herzen, so daß es dort Sommer wird im Schmucke der Tugenden. Dann senkt er sein Licht und seine Wärme in unsere Begierde, zieht das Herz weg von aller Mannigfaltigkeit der irdischen Dinge und bewirkt Einheit und Innigkeit. Und er läßt das Herz wachsen und grünen durch innige Liebe, und blühen durch verlangende Hingabe, und Früchte bringen durch Lob und Dank, und er verleiht der Frucht ewige Dauer im ständigen, demütigen Weh ob unserer Unzulänglichkeit.

(Aus Jan van Ruysbroeck, † 1381, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. II. 16.)

Das Dillinger Grafenhaus und seine Stiftung Neresheim.

Von P. Nikolaus von Salis-Soglio (Beuron).

Am 16. April dieses Jahres beging das neuerstandene Kloster Neresheim den achthundertjährigen Gedenktag des Todes seines Stifters. So recht der Typus eines mittelalterlichen Ritters und Feudalherrn im guten Sinne des Wortes, durchdrungen vom christlichen Glauben und wahrhaft christlicher Hochherzigkeit, verdient es Graf Hartmann I. von Dillingen wohl, daß man ihm bei dieser Gelegenheit ein bescheidenes Denkmal der Dankbarkeit und Verehrung setzt.

Verehren wir in ihm den eigentlichen Stifter Neresheims, so dürfte es doch angezeigt sein, auch das Andenken an sein erlauchtes, für unser Schwabenland und darüber hinaus so hochberühmtes Geschlecht aufzufrischen, umsomehr als dasselbe zu unserm Orden in den freundschaftlichsten Beziehungen stand, zu dessen größten Wohltätern zählte und bis zu seinem Erlöschen speziell das Werk seines frommen Ahnherrn durch fortgesetzte Wohltaten förderte. Indem wir in gedrängter Kürze einige der hervorragendsten Glieder dieser Familie, unter denen wir einen unserer größten deutschen Heiligen finden, dem Leser vor Augen zu führen suchen, gelingt es uns vielleicht in etwa zu zeigen, welcher Geist und welche Gesinnung im Hause Dillingen herrschte, welche Ideale unserm wackeren Hartmann vorschwebten, mit einem Worte aus was für einem Holz er geschnitzt war.

Der Ursprung dieses Grafengeschlechtes verliert sich im Dunkel grauer Vorzeit, in welches noch keine urkundlichen oder chronikalischen Nachrichten hineinleuchten. Auch die Grenzeinteilung des Herdtfeldes und der benachbarten Gegenden dürfte in die frühste Zeit der Ansiedelung des Landes zurückreichen; aber spätere Urkunden geben ein ungefähres Bild der alten Gaueinteilung, in die sich zahlreiche, meistens schon sehr früh auftauchende Ortsnamen mit mehr oder minder Sicherheit einfügen lassen. In den meisten dieser Gaue können für bestimmte Zeitabschnitte einzelne Grafen und selbst ganze Grafenreihen nachgewiesen werden; doch ist ihr Amt noch nicht erblich und sie führen deshalb vor dem elften und zwölften Jahrhundert noch selten einen festen Namen. Das ganze Herdtfeld gehörte zum sogenannten „Rieß“ (von Raetien) im weitern Sinn. Der „Rießgau“ im engern Sinne, der auf dem Herdtfeld mit dem von Donauwörth in nördlicher Richtung bis zum sogenannten Kocherfurt bei Aalen sich

erstreckenden Brenzgau zusammenstieß, bildete eine besondere Grafschaft, über die ein eigenes Grafengeschlecht, das der Grafen von Oettingen, herrschte. Die ursprüngliche Grenze zwischen dem Rieß- und dem Brenzgau hat sich vielfach verschoben und verwischt, besonders seit es den Oettingern im dreizehnten Jahrhundert gelungen war, auch einen Teil des letztern Gaues an sich zu bringen.

Als ersten historisch sichern Grafen im Brenzgau lernen wir Hupald oder Hucpald kennen, der nach Angabe des Nekrologiums des Klosters Medingen, ebenfalls einer Dillingenschen Stiftung, am 16. Juli 908 zu Frankfurt am Main starb, indem er angeblich in einer dortigen Kirche von Stadteinwohnern durch einen Zufall erschlagen wurde („ab incolis casuali homicidio innocenter in ecclesia quadam orans occisus"). Wahrscheinlich gab dieser gewaltsame Tod den Anlaß dazu, daß Hucpald in spätern Zeiten zu Neresheim als Seliger verehrt wurde. Doch weiß Gerard, der im zehnten Jahrhundert lebende Augsburger Dompropst und Biograph von Hupalds Sohn St. Ulrich, der sonst so viel über dessen Familie zu berichten weiß, nichts von einem Kult Hucpalds. Hucpalds Gattin, Thietburg, wahrscheinlich die Schwester Herzog Burkhards I. von Schwaben (917—926), brachte ihm die Grafschaft des Flinagaus (die ganze sogenannte Ulmer Alb mit Teilen der heutigen Oberämter Münsingen, Ebingen, Heidenheim und Geislingen) in die Ehe, was einen bedeutenden Zuwachs an Länderbesitz und Hausmacht bedeutete.

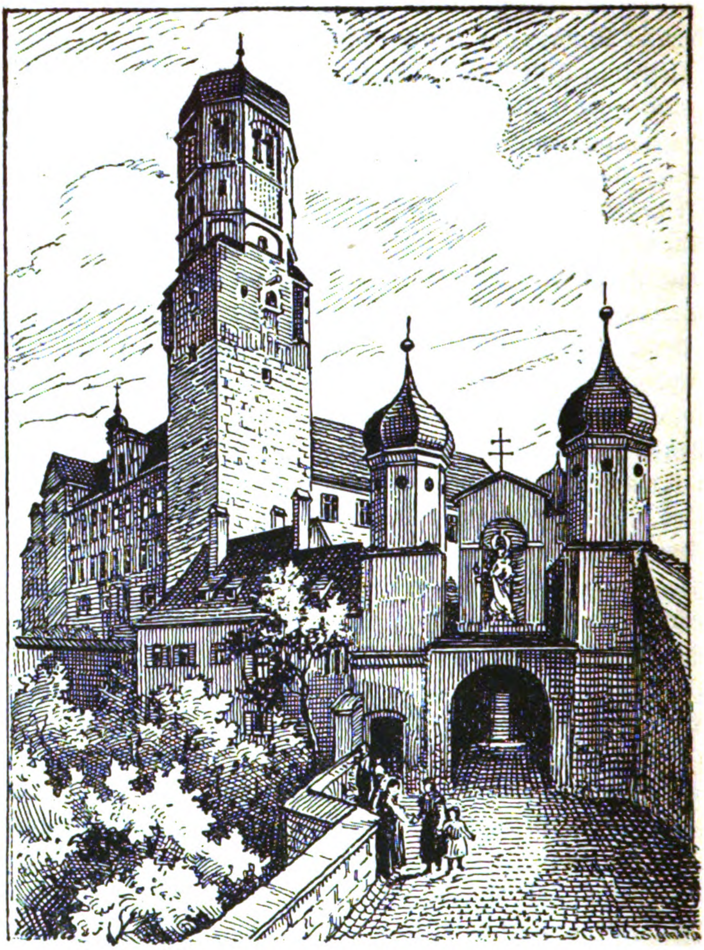
Als ältester Stammsitz der Dillinger Grafen gilt das von Dillingen in nordwestlicher Richtung etwa anderthalb Stunden entfernte Wittislingen („oppidum ... Witeslinga"), in dessen uralter, aus dem siebten oder achten Jahrhundert stammenden St. Martinskirche, einem der „ehrwürdigsten Baudenkmäler der Diözese Augsburg", sich das Erbbegräbnis befand. Der etwa zu einem Drittel aus gekropften Quadersteinen erbaute, heute noch bestehende Glockenturm mochte, wie Steichele (das Bistum Augsburg, Bd. III. S. 218) vermutet, seinerzeit als Schloßturm gedient haben. Ursprünglich befanden sich die Dillingenschen Familiengräber außerhalb der Kirche, wahrscheinlich an einer der Längenseiten derselben. Den hl. Ulrich, dem eine große Pietät gegen seine verewigten Vorfahren, überhaupt eine zarte Zuneigung („amabilitas") gegen seine Anverwandten eigen war, berührte es peinlich, daß diese Gräber von der Dachtraufe übergossen wurden, weshalb er seine Neffen oft ermahnte, die Kirche zu erweitern und die Gräber in dieselben einzubeziehen („ut eam — ecclesiam — meliorarent et eadem corpora suorum parentum terrae commendata in illam

includerent ne ultra a pluviis domatum infunderentur“). Im Mai 973, wenige Wochen vor seinem Hinschied, war dann der Heilige mit seinen Neffen in Wittislingen, wo sie den Umbau der Kirche, die wohl damals ihre zwei Nebenschiffe erhielt, und alles Notwendige vereinbarten und vorbereiteten (Vita S. Oudalrici). Die in dieser Kirche beigesetzten sterblichen Überreste von Hupalds Gattin Thietburg wurden 1752 beim Abbruch der alten Kirche erhoben und dann in der Mitte der neuen Kirche vor dem Aufgang zum Chore beigesetzt, wo eine Grabinschrift ihr Andenken heute noch wach erhält. Von Hupald ist nicht die Rede; daß er in einer angeblich von seinem Sohne St. Ulrich erbauten Kapelle zu Neresheim begraben worden, ist sehr unwahrscheinlich, weil im zehnten Jahrhundert noch kein Kloster daselbst bestand und es deshalb keine Veranlassung gab, ein Familienglied der alten Gepflogenheit zuwider dort zu bestatten. Die 973 zu Wittislingen erwähnten „corpora parentum“, welcher Ausdruck allerdings auch eine etwas weitere Deutung zuläßt, scheinen doch wohl eher auf Wittislingen als Hupalds Begräbnisort hinzuweisen[1].

Seit dem zehnten Jahrhundert war die Residenz des Grafengeschlechtes für gewöhnlich in Dillingen, hier hatte wahrscheinlich Hupalds Sohn Dietpold († 955) das in der Vita S. Oudalrici 973 erstmals erwähnte Schloß, das „castellum Dilinga nominatum“ erbaut, wo dann sein Sohn Richwin und dessen Gattin Hildegard wohnten. Beim Schloß entstand wohl schon sehr frühe eine Ortschaft, eine sogenannte Vorburg, Ober-Dillingen, bis um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts als Weiler oder Dorf (villa), dann als Flecken (oppidum) und 1264 als Stadt (civitas) bezeichnet, unter dem Namen Dilinga, Diligen, Dilgen, Tiligen bekannt, später Dylingen und Dillingen geschrieben. Wenn Hartmann I. im Jahre 1111 urkundlich zum ersten Mal als Graf von Dillingen („comes de Dilinga“) vorkommt, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß dieser Namen schon eine geraume Zeit vorher geführt worden war.

Es konnte nicht fehlen, daß das Dillinger Grafenhaus schon frühe in nahe Beziehungen zur Kirche von Augsburg trat, in deren Sprengel wohl der größte Teil seiner Herrschaften und sonstigen Besitzungen lag. So kommt es, daß bald mehrere seiner Mitglieder den Augsburger Bischofssitz einnahmen, so z. B. Adalbero, Hupalds I. Bruder, 887—909 Bischof von Augsburg. Im Jahre 850 war

[1] «Hupaldus comes, pater fundatoris» ist zum fünften März im Neresheimer Nekrolog verzeichnet. Weitere dort vorkommende Namenzusätze (De Dillingen et Kyburg) beruhen auf späteren Zutaten.



Schloß Dillingen in der Gegenwart.

Adalbero in das Benediktinerkloster Ellwangen eingetreten und dort zum Abt erwählt worden. Wahrscheinlich in der zu damaliger Zeit so berühmten Klosterschule zu St. Gallen erzogen, bewahrte er auch als Bischof der Stiftung des hl. Gallus zeitlebens eine warme Zuneigung und pilgerte noch 908, also im Jahre vor seinem Tode, dahin, um dem Heiligen seine Verehrung zu zollen. Er soll bei dieser Gelegenheit den Ausspruch getan haben, er habe einen Heiligen und zwar einen toten aufsuchen wollen, habe aber viele lebendige Heilige angetroffen. Vom deutschen König Arnulph hochgeehrt, hatte Adal-

bero die Erziehung von dessen Sohn, Ludwig dem Kinde zu leiten und übte seinerzeit überhaupt auf die kirchlichen Kreise Deutschlands einen großen Einfluß aus. Er starb den 3. Oktober 908 und fand zu St. Afra seine Ruhestätte.

Das helleuchtendste Gestirn am Firmament der Dillinger Geschichte ist aber der hl. Ulrich, nach dem einstimmigen Urteil sowohl der ältern als der neuern Geschichtschreiber der größte unter allen Augsburger Bischöfen, dessen segensreiche, durch die schwersten persönlichen Opfer erkaufte Wirksamkeit der Glanzpunkt in der Geschichte der Augsburger Kirche bleiben wird (A. Schröder, Art. St. Ulrich von Augsburg in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII. S. 137) ff.). In der Vita S. Oudalrici, von einem Zeitgenossen und Freunde Ulrichs, dem schon erwähnten Dompropst Gerard, zwischen 982 und 992 geschrieben, besitzen wir eine ebenso eingehende als interessante und zuverlässige Lebensbeschreibung des Heiligen.

Um das Jahr 890 geboren, wurde Ulrich von seinen frommen Eltern Hupald und Thietburg schon in früher Jugend ebenfalls an die Sankt Galler Klosterschule geschickt, deren Erziehung in ihm das Fundament zu seiner ganzen geistigen und religiösen Richtung und Entfaltung legte und ihm auch jene rührende Anhänglichkeit an den Orden des hl. Benedikt einflößte, welche ihm bis zu seinem Lebensende so recht eigen war. Ungefähr 908 in die Heimat zurückgekehrt, wurde der achtzehnjährige Jüngling, schon sehr früh für den geistlichen Stand bestimmt und zu seiner weiteren Ausbildung seinem bischöflichen Oheim Adalbero übergeben. Das Kanonikat, in dessen Besitz er 910 erscheint, war ihm, entsprechend der damals und noch Jahrhunderte hindurch besonders beim hohen Adel in Übung stehenden Praxis, wohl schon frühe erteilt worden. Daß er schon unter Bischof Adalbero das Amt eines Kämmerers (Verwalter der bischöflichen Güter) versehen habe, ist unwahrscheinlich, weil er bei dessen Ableben noch kaum zwanzig Jahre zählte. Vielmehr dürfte er von dessen Nachfolger Hiltine (909—923) mit diesem Amt betraut worden sein; weil er aber von seiten seines Vorgesetzten gar wenig Verständnis und Entgegenkommen fand, trat Ulrich von dieser Stellung bald zurück, um sich ganz der Obsorge seiner Mutter und der Verwaltung ihrer Güter zu widmen („suscepit procurationem matris suae"). Im Jahre 923 wurde Ulrich jedoch aus dieser Zurückgezogenheit hervorgeholt und auf Empfehlung seines mütterlichen Oheims, des Herzogs Burkhard I. von Schwaben und „anderer Verwandten" dem deutschen König Heinrich für den bischöflichen Stuhl von Augsburg vorgeschlagen.

Am 28. Dezember genannten Jahres erhielt er im Alter von dreiunddreißig Jahren die bischöfliche Weihe. Durch seine fünfzigjährige Wirksamkeit in voller Hingabe an sein Hirtenamt, durch Handhabung einer guten Kirchenzucht, durch Hebung der Bildung seines Klerus und der Domschule, besonders aber durch sein persönliches Beispiel, durch seine weitgehende Armenfürsorge und Gastfreundschaft hat er sich in der deutschen Kirchengeschichte ein unvergängliches Denkmal gesetzt und sich vor allem auch den Namen eines sozialen Bischofs erworben.

Wenn Ulrich Gott gab, was Gottes ist, so wußte er auch dem Könige zu geben, was des Königs ist. Freilich mochte dies zu seine Zeit noch leichter möglich sein, als es später der Fall gewesen wäre, wo der Investiturstreit alle Verhältnisse so schwierig gestaltete. Besonders in seiner unverbrüchlichen Treue König Heinrich I. und dessen Sohn Otto I. gegenüber erwies sich Ulrich als eine der festesten Stützen des deutschen Königtums. Ein Ruhmesblatt in der deutschen Geschichte bleibt sein mannhaftes Eingreifen bei der Verteidigung Augsburgs gegen die wilden Hunnenhorden am 8. und 9. August 955, wo er hoch zu Roß, ohne Panzer und Harnisch, nur mit der Stola angetan, mitten im heftigsten Kampfgetümmel erschien, um die Seinen zu tapferem Widerstand anzufeuern. Wenn dann der Feind im letzten Augenblick vom entscheidenden Sturmanlauf absah, so mochte man dies wohl in erster Linie dem Gebet des heiligen Bischofs zuschreiben. Am folgenden Tag fand dann jene furchtbare und entscheidende Hunnenschlacht am Lech statt, die dem Feind Vernichtung, Deutschland aber fortan Ruhe vor den Angriffen der Ungarn brachte. Der hl. Ulrich hatte diesen Erfolg durch Rat und Tat nicht wenig gefördert. Der glorreiche Sieg kostete ihn aber ein zweifaches schweres Opfer, da sein Bruder Dietpolt und sein Neffe Reginald, der Sohn seiner Schwester Luitgard, als Helden die Wahlstatt deckten. Er holte selber ihre Leichen vom Schlachtfeld und begrub sie in der bischöflichen Kathedrale vor dem St. Walburgis-Altar. Kaiser Otto I. tröstete den tiefgebeugten Bischof und bestätigte Diepolts Sohn Richwin noch am Tage der Schlacht in seiner Grafschaft.

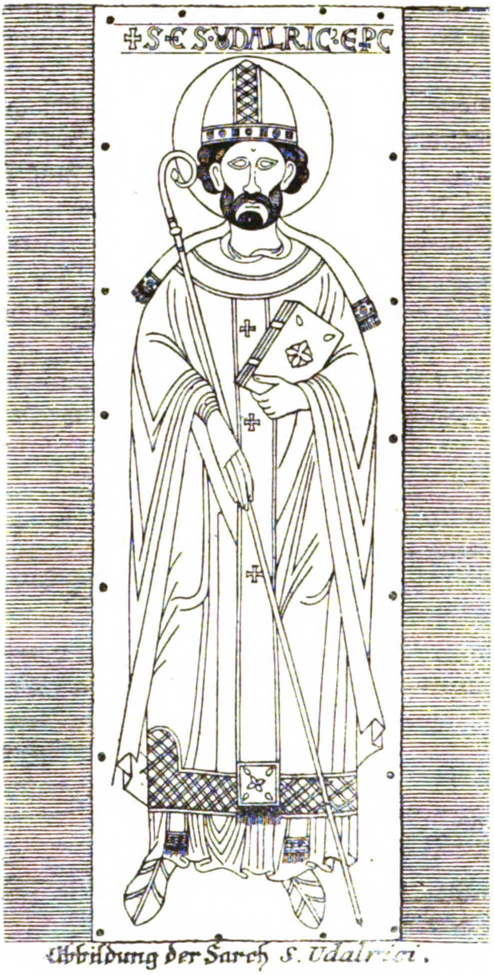
Daß diese Tätigkeit auf allen Gebieten seines Amtes unseren Heiligen nicht von der inneren Vereinigung mit Gott abzuziehen vermochte, das zeigt uns die strenge Aszese, mit der er das Leben eines Mönches nach der Regel des hl. Benedikt zu führen bemüht war. Seit ungefähr 971 trug er beständig den Benediktinerhabit. Gegen Ende seines Lebens fand er an seinem Neffen Adalbero, dem Sohne seiner Schwester Luitgard, eine kräftige Stütze, in den weltlichen An-

gelegenheiten des Bistums, besonders auch einen Stellvertreter im Heer- und Hofdienst. Der Wunsch, sein Leben in klösterlicher Stille beschließen zu dürfen, erfüllte sich aber nicht, und sein Verlangen, Adalbero schon zu seinen Lebzeiten zu seinem Nachfolger eingesetzt zu sehen, begegnete von seiten der 972 tagenden Synode zu Ingelheim einem zwar der Form nach rücksichtsvollen, aber doch entschiedenen Widerspruch. Schließlich erreichte es Ulrich beim Kaiser aber dennoch, daß die gesamte Bistumsverwaltung auf Adalbero überging; derselbe starb aber noch innerhalb Jahresfrist (im Frühjahr 973) zum großen Leidwesen seines Oheims. Am 4. Juli 973 ging dann der hl. Ulrich selber in das bessere Leben ein im dreiundachtzigsten Jahre seines Alters. Drei Tage später, den 7. Juli, bettete ihn sein Freund, der hl. Konrad von Konstanz, der sich eben in der Nähe befand, zur ewigen Ruhe zu St. Afra in Regensburg; Richwins Gattin Hildegard, welche den Heiligen besonders verehrt hatte, brachte hiezu eine eigens präparierte Wachsleinwand, damals offenbar noch eine Seltenheit, in welche der Leichnam auch zur Schonung der Kleider, offenbar kostbarer Kirchenparamente, eingewickelt wurde. Reliquien davon haben sich heute noch erhalten.

Ulrich von Augsburg ist auch in der Hinsicht von besonderer Bedeutung, als er, soweit bekannt, der erste Heilige ist, der in formeller Weise kanonisiert wurde. Sein dritter Nachfolger, Bischof Liutolf, beauftragte den schon erwähnten Dompropst Gerard mit der Abfassung der oben berührten Lebensbeschreibung, die Liutolf am 31. Januar 993 persönlich in Rom einer eben tagenden Lateransynode unterbreitete. Unterm 2. Februar desselben Jahres erließ Johann XV. dann jene berühmte Kanonisationsbulle, die einen Markstein in der Geschichte der Heiligenverehrung bildet (M. G. SS. IV 378. A. A. SS. Boll. zum 4. Juli Bd. II 80 ff).

Das Grab hatte sich der Heilige, der für Bautätigkeit stets Interesse an den Tag legte, zu St. Afra, und zwar außerhalb der Kirche, zubereitet. Als Bischof Bruno (1006—1029), ein Bruder Kaiser Heinrichs des Heiligen, an Stelle der Kanoniker Benediktiner von Tegernsee dahin berief, befand sich das Grab wohl schon innerhalb der Kirche, welche, wenn nicht schon gleich nach der Heiligsprechung, so doch sehr bald neben der hl. Afra auch den hl. Ulrich zum Patron erwählte. Seine Verehrung nahm noch einen größeren Aufschwung, als seine Überreste 1182 oder 1183 bei Gelegenheit eines Neubaues der Kirche erhoben und 1187 im Beisein zahlreicher weltlicher und geistlicher Fürsten und ungezählter Volksscharen feierlichst wieder beigesetzt

wurden. Kaiser Friedrich I. ließ es sich nicht nehmen, den Sarg in eigener Person im Vereine mit seinem Sohne und zwei anderen Fürsten (nach anderer Version mit drei Bischöfen) zu tragen. Damals (1187) wurde wohl die Grabplatte mit der Figur des hl. Ulrich erstellt, die man im Jahre 1762 anläßlich der letzten Erhebung seiner Gebeine auffand und die heute noch erhalten ist. Über das Evangeliar und Lektionar, die dem hl. Ulrich fälschlich zugeschrieben werden, gibt Wittenbach (Neues Archiv X 1885 S. 140) hinreichenden Aufschluß.

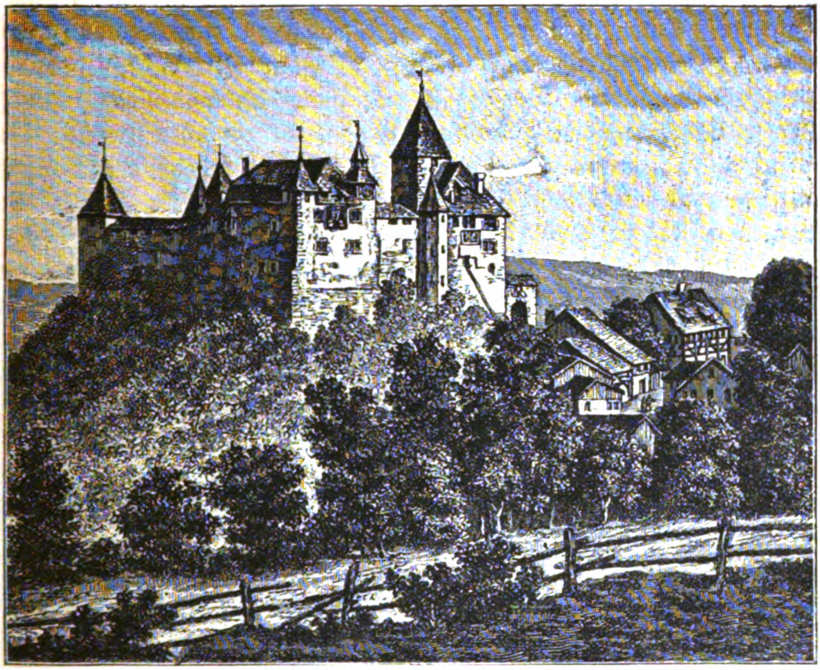


Grabplatte St. Ulrichs
Aus Pl. Braun, Geschichte der Kirche und des Stiftes der hll. Ulrich und Afra zu Augsburg.

Mit dem Tode St. Ulrichs lagert sich für fast ein Jahrhundert tiefes Dunkel über die Geschichte seines Hauses. Doch liegen für dessen Zusammenhang mit den Grafen von Dillingen so viele gewichtige Gründe vor, daß ein Zweifel auch bei kritischen Historikern nicht besteht, umsoweniger, als es ja feststeht, daß Richwin, der Neffe Ulrichs, wie oben erwähnt, auf Schloß Dillingen residierte.

Als einer der bedeutendsten Repräsentanten des berühmten Geschlechts hat sodann wohl Hartmann I., der Stifter von Neresheim und Sohn des am 5. März 1074 verstorbenen Grafen Hupald (gewöhnlich als der dritte dieses Namens bezeichnet) zu gelten. Er spielte im Investiturstreite, wo er entschieden auf seiten des Apostolischen Stuhles stand, eine wichtige Rolle und wenn die katholische Kirche in Deutschland durch das entschiedene Eintreten der

Päpste für ihre Freiheit auch nach dem Urteile akatholischer Historiker vor dem Schicksal der griechischen und zumal der russischen Kirche bewahrt blieb, so hatte hieran auch unser Dillinger nebst seinen Gesinnungsgenossen unter dem hohen Adel, den Grafen von Veringen, Achalm, Tübingen usw., sein rühmliches Verdienst. Es war damals



Schloß Kyburg 1845 — Aus E. Stauber, Schloß Kyburg.

gewiß nicht leicht, sich in dem Widerstreite so mannigfacher Interessen und Auffassungen immer zurechtzufinden, welchem Umstande es wohl oft mehr als der persönlichen Gesinnung zuzuschreiben war, wenn sich in ein und derselben Familie Verschiedenheiten in der Parteinahme fanden, wie dies bis zu einem gewissen Grade auch bei den Dillingern wahrnehmbar ist. Hartmann I. mochte sich in seiner Doppelstellung als Graf von Dillingen und als Graf von Kyburg wohl noch mehr als manche andere in den Strudel des Kampfes hineingezogen sehen. Ungefähr 1065 hatte er sich mit Adelheid, der Erbtochter des mächtigen Hauses Winterthur-Kyburg aus den alten Grafen von Bregenz-Buchhorn vermählt; sie brachte ihm die Herrschaft ihres 1053 bei Cividale in Apulien im Kampfe gegen die Normannen gefallenen Vaters Adalbert in die Ehe.

Die heute noch, wenn auch vielfach umgestaltete, als eine unvergleichliche Zierde der Winterthurer Gegend erhaltene Kyburg, sagenumwoben und romantisch wie kaum eine andere der vielen benachbarten, meistenteils in Ruinen liegenden Burgen, war wohl im neunten oder zehnten Jahrhundert erbaut worden und gehörte in ältester Zeit zu der vom Bodensee bis zur Reuß sich erstreckenden Landgrafschaft Thurgau. Historisch sicher wird die Burg zuerst von Hermann Contractus in seinem Reichenauer Chronicon erwähnt (M. G. SS. V 120) als Besitztum des in der deutschen Literatur aus Uhlands Drama „Ernst Herzog von Schwaben" bekannten Grafen Werner oder Wezelo. Die Burg wurde damals von Kaiser Konrad II. im Kriege gegen seinen aufrührerischen Stiefsohn Ernst, der bei seinem intimen Freunde und Ratgeber Werner Unterkunft gefunden hatte, zerstört. Die Beiden besiegelten dann 1130 ihre treue Freundschaft im Tode im Treffen bei der Burg Falkenstein auf dem Schwarzwald. Hartmann I. von Dillingen wird in den Neresheimer Annalen und auf seinem aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammenden Grabmal der Doppeltitel eines „Grafen von Dillingen und von Kyburg" beigelegt, was aber auf anachronistischem Mißverständnis und auf Interpolationen beruht. Eine eigentliche „Grafschaft Kyburg" wuchs erst nach Hartmanns Tod aus den Winterthur-Kyburg-Dillinger Herrschaften heraus, während die frühern Besitzer Kyburgs, auch jener Werner und Adelheids Vater, Adalbert, historisch nachweisbar diesen Namen nicht geführt haben. Stammburg dieses Geschlechtes war die Kyburg nicht (s. Brun, Gesch. der Grafen von Kyburg, S. 88 ff.). Erst Hartmanns I. zweiter Sohn Adalbert I. und dessen Sohn Hartmann III. führten nach dem Tode ihrer älteren Brüder, nachdem sie beide Grafschaften in einer Hand vereinigt hatten, beide Namen zusammen[1]. Nachher aber bestanden die jeweiligen Inhaber der beiden Grafschaften als ganz getrennte Geschlechtsstämme nebeneinander bis zu ihrem Erlöschen[2].

[1] In den Jahren 1096, 1112 und 1131 erscheint Adelbert (I.) als «comes de Cugiburg» oder «Chviburk», nach dem Tode seines älteren Bruders Hartmann II. (1134) als «comes de Dilinga sive de Kugiburc», so z. B. in den Neresheimer Annalen. Im Jahre 1155 sind Hartmannus (II.) comes de Kugiburc et frater ejus Adalbertus (II.) comes de Dilingen in einer kaiserlichen Urkunde als Zeugen aufgeführt. Nach Adalberts kinderlosem Tod (1170) fiel auch Dillingen an Hartmann III.

[2] Bei den Angaben der Neresheimer Annalen: ad 1074 «Hupaldus comes Dillingae et Kyburgae, pater Hartmanni obiit»; 1121 «Hartmannus fundator noster comes Dillingae et Kyburgae ... obiit; 1134 «Hartmannus junior comes Dillingae et Kyburgae» sind in ersterem Fall beide, in letzteren Fällen wenigstens der zweite Namen eingeschoben — ohne Zweifel vom Neresheimer Bibliothekar P. Magnus Ster, der sogar dem „Abt" Ernst diesen Doppelnamen beilegt (vgl. unten

Hartmann I. stand, nachdem er von seiner Mutter, wahrscheinlich aus dem Hause der Grafen von Gerhausen (das Neresheimer Nekrologium nennt sie auch Adelheid, 23. Juni) auch die Grafschaft über den Flinagau, den sogenannten „pagus prope Ulmam", d. h. die sogenannte „Ulmer Alb" mit Teilen der heutigen Oberämter Münsingen, Ehingen, Heidenheim und Gaislingen ererbt hatte, in der Tat als einer der größten und mächtigsten Herren im Schwabenland da. Dazu kam dann noch, daß er auch als Marschall der Abtei Reichenau, worunter man hier eine hohe militärische Stellung zu verstehen hat, die Schirmvogtei mit der hohen Gerichtsbarkeit über die Güter und Leute dieses Klosters im Thurgau innehatte. Um so schwerer fiel daher sein entschiedenes Eintreten für die Sache des Apostolischen Stuhles und seine Parteinahme für den Gegenkönig Rudolf von Schwaben ins Gewicht. Als entschiedenster und erbitterter Gegner Heinrichs IV. („ditissimus comes ... regis Henrici infestissimus hostis", Ekkehard IV., casus S. Galli bei Pertz, M. G. SS. II. 157) zog er sich selbstverständlich die Gegnerschaft von Heinrichs Anhang in erhöhtem Maße zu, besonders nachdem er 1076 den Bischof Altwin von Brixen, einen der eifrigsten kaiserlichen Parteigänger und Hofbischöfe, auf seiner Reise zur Synode von Worms, wo er an der Absetzung Gregors VII. mitwirken sollte, aufgehoben und gefangen gesetzt hatte. Abt Ulrich von St. Gallen, ein eifriger Anhänger des Kaisers, zahlte dies Hartmann heim, indem er 1079 die wohl erst seit einigen Jahrzehnten wiederhergestellte Kyburg abermals zerstörte. Seinen dort anwesenden Sohn Hartmann den jüngern führte er gefangen mit sich fort. Später scheint sich der Graf mit dem fränkischen Kaiserhaus wieder ausgesöhnt zu haben, da er am 14. August 1111 der Beisetzung Kaiser Heinrichs IV. im Dome zu Speyer beiwohnte. Er ist mit vielen andern Fürsten und Großen als mithandelnd in dem Gnadenbrief erwähnt, den Heinrich V. noch am selben Tag der Stadt Speier erteilte (Mon. Zolleriana, Tom. I. Nr. 4) — es ist dies das erste bekannte Dokument, in welchem der Name und Titel „comes de Dilingen" vorkommt.

Von Hartmanns I. Söhnen sei hier besonders Ulrich erwähnt, der in unmittelbarer Folge des kyburgischen Besitzes im Februar 1111

bei der Besprechung der Quellen für die Neresheimer Gründungsgeschichte). Dagegen sind die übrigen Namen alle richtig wiedergegeben sowohl in den Annalen als in den Neresheimer Necrologien und im libellus Anniversariorum. «Adalbertus (I.) 1151 und Hartmannus (III.) comes de Dilinga oder de Dilingin sive de Kugiburc», 1180, stimmen mit den urkundlichen Angaben genau überein, ebenso die «Richinza comitissa Kyburgae, mater (Adalberti III.) de Dilingen» im Nekrolog zum 24. April.

den bischöflichen Stuhl von Konstanz bestieg[1]. Ulrich befand sich damals eben in der Begleitung Heinrichs V. zu Rom und wurde nach Eintreffen der Nachricht von dem am zwölften November erfolgten Tod des Bischofs Gebhard III. sogleich zu dessen Nachfolger ernannt und — was seinen Vater doch wohl weniger angenehm berühren mußte — vom Kaiser mit Ring und Stab belehnt, welche Übung trotz allen Kampfes immer noch nicht in Abgang gekommen war. Papst Paschalis II. verweigerte deshalb auch nach seiner Aussöhnung mit dem Kaiser, der ihn einige Zeit in Rom gefangen gehalten hatte, die Erlaubnis zum Empfang der bischöflichen Weihe, also wohl auch die Bestätigung, obwohl sonst gegen den Dillinger kein Bedenken vorlag. Alle Bemühungen Ulrichs, Paschalis zu einem Einlenken zu veranlassen, waren vergeblich. Im Jahre 1116 sandte er den ihm befreundeten und allgemein verehrten Abt Theoderich von Petershausen bei Konstanz nach Rom. („Oudalricus Constantiensis electus, nimio taedio affectus pro diutina dilatatione suae ordinationis, multis precibus exoratum Romam transmisit abbatem Theodericum", casus monast. Petrihus.), aber umsonst. Ebensowenig scheinen die Bemühungen verschiedener italienischer Bischöfe, von denen der Bischof von Piacenza in seinem Kondolenzbrief an das Konstanzer Domkapitel berichtet, gefruchtet zu haben und Ulrich mußte sich gedulden, bis Paschalis die Augen im Tode schloß.

Ulrich I. von Konstanz war sonst ein sehr tüchtiger Bischof, der seine Diözese mit Kraft, großer Klugheit und Mäßigung leitete, ungeachtet der gelegentlichen Klagen des Chronisten von Petershausen über die etwas unsanfte Gemütsart des Bischofs. Im allgemeinen muß auch dieser Mönch, der Ulrich wegen gewisser zwischen seinem Kloster und dem Bischof entstandener Mißhelligkeiten nicht besonders geneigt sein mochte, dessen Tüchtigkeit anerkennen („vir officio pontificali valde idoneus, si animo non fuisset adeo acerrimus"). Ulrich stiftete das Augustiner-Chorherrenstift Kreuzlingen bei Konstanz, dessen Kirche er dem Andenken des hl. Ulrich (und der hl. Afra) weihte und besserte u. a. besonders auch das vom hl. Konrad gestiftete Spital zu Konstanz bedeutend auf. Im Jahre 1125 ist er in der Bestätigungsbulle Honorius' II. für Neresheim erwähnt, wie er sich denn für die Hebung dieser Dillinger Stiftung, wie überhaupt für die Klöster interessierte. Er hielt sich daneben, wie es seine Stellung erforderte, häufig bei

[1] Daß auch die Konstanzer Bischöfe Warman († 1026) nnd Eberhard (1026—1046) dem Dillinger Grafenhause angehörten, ist u. a. auch deshalb zweifelhaft, weil dasselbe damals wohl noch in keiner näheren Beziehung zur Kirche von Konstanz stand.

Kaiser Heinrich V. auf, an dessen Hof er einen großen und heilsamen Einfluß ausübte, besonders auch im Interesse verschiedenster an ihn gelangter Anliegen kirchlicher und anderer Art. Als aber der von Kalixt II. neuerdings gebannte Kaiser 1121 von der Reichenau nach Konstanz kam, hielt es Ulrich für angezeigt, die Stadt mit dem größten Teile seiner Geistlichkeit zu verlassen, was Heinrich übrigens nicht übel nahm („nec ipse imperator propter hoc ira movebatur"). Im Jahre 1122 nahm Ulrich am Abschluß des Wormser Konkordats teil, durch welches der Investiturstreit endlich beigelegt wurde; er unterschrieb die kaiserliche Urkunde, laut welcher Heinrich V. auf die Investitur der Bischöfe mit Ring und Stab verzichtete und sich mit der Verleihung eines Szepters als Symbol für die Übergabe der Reichsregalien begnügte. Ulrich erhob die Überreste seines Vorgängers, des hl. Konrad, dessen Heiligsprechung vom 28. März 1123 er bewirkte. Vier Jahre später, den 27. August 1127, starb er zu St. Märgen auf dem Schwarzwald und fand seine Ruhestätte zu Konstanz im Chore seiner Kathedrale.

Auch die Kyburger verstanden es, ihr Ansehen und ihre Hausmacht besonders durch eheliche Verbindungen mit einheimischen und auswärtigen Dynastenhäusern, wie mit den Lenzburg-Baden, Zähringen, Wittelsbach, Lothringen, Savoyen usw. zu heben. In den Kämpfen zwischen Papsttum und Kaisertum unter Otto IV. und Friedrich II. standen sie, den Traditionen des Hauses Dillingen folgend, entschieden auf päpstlicher Seite und übten, wie dies besonders bei Hartmann IV. († 1264) der Fall war, am päpstlichen Hofe einen nicht geringen Einfluß aus. Ulrich III. von Kyburg († 1227) und sein Bruder Adelbert III. von Dillingen taten sich auf dem dritten Kreuzzug durch glänzende Tapferkeit hervor, weshalb sie im großen Heerlager Kaiser Friedrich Barbarossas ganz besonders ausgezeichnet wurden. Ulrichs ältester Sohn Werner I. starb 1228 als Kreuzfahrer vor Akkon und wurde in Jerusalem bestattet. Ulrichs dritter Sohn, trat ins Kloster Einsiedeln, wurde daselbst Abt, auch Propst zu Beromünster im Aargau und 1233 Bischof von Chur. Er starb am 17. Juni 1237. Leider schädigten die Kyburger Grafen ihren Ruf kirchlicher Gesinnung, die sie durch Stiftung mehrerer Klöster, darunter Wettingens, und anderer frommer Anstalten an den Tag legten, durch ihr gewalttätiges Vorgehen gegen das Chorherrenstift Beromünster, (so besonders 1217 und 1250), dem sie als Rechtsnachfolger der Stifter, der Grafen von Lenzburg, sich nicht nur als Vögte, sondern als eigentliche Oberherren aufdrängen wollten, wobei sie sich gelegentlich Acht und Bann zuzogen. Es ist dies wieder einmal ein richtiges Schulbeispiel für die

in damaliger Zeit so häufigen Gegensätze zwischen aufrichtigster kirchlicher und religiöser Gesinnung einerseits und rücksichtslosen, gewalttätigen Verfolgens wirklicher oder eingebildeter Rechte und Vorteile anderseits. So unbegreiflich uns in der heutigen Zeit ein solches Abirren von Recht und christlicher Kultur vorkommen mag und so wenig dasselbe zu entschuldigen ist, so dürfen wir in der Beurteilung solcher Vorgänge doch nicht den Maßstab unserer heutigen Rechtsbegriffe und unseres bürgerlichen Lebens anlegen, da ja oft genug Veranlassung und Umstände solcher Verwickelungen nicht klar genug aufgedeckt sind.

So glänzend sich die Verhältnisse der Kyburger entwickelt hatten, so vermochten sie es doch nicht zu verhindern, daß ihr Stamm schon mit Hartmann IV. († 1264) und mit dessen Neffen Hartmann V. († 1263) erlosch, worauf Kyburg an die Habsburger überging. Als hauptsächlichster Anwärter trat Graf Rudolf von Habsburg, der nachmalige deutsche König, als Sohn der Hedwig von Kyburg auf, der sich auch den Titel eines Grafen von Kyburg beilegte und die Grafschaft auf seine Nachkommen, die Herzöge von Österreich, vererbte — das sogenannte dritte Haus Kyburg. In einer Urkunde vom Jahre 1276, laut welcher das Kloster Beuron dem erlauchten Herrn „Albrecht Grafen von Kyburg“, Sohn des glorwürdigen Herrn Rudolf, von Gottes Gnaden römischen Königs, vier Höfe zu Mengen verkauft, führte Albrecht das Siegel der Kyburg (W. U. B. Bd. VII, Nr. 2629). Im Jahre 1423 gelangte die Kyburg an den eidgenössischen Vorort Zürich, später an verschiedene Private und in letzter Zeit an den Kanton Zürich.

Als Graf Hartmann IV. von Kyburg 1264 als der letzte dieses Hauses das Zeitliche segnete, konnte er schon voraussehen, daß auch dem Haus Dillingen in absehbarer Zeit dasselbe Los beschieden sei, indem dessen letzter, damals noch am Leben befindlicher Repräsentant dem geistlichen Stande angehörte. Es mochte dem Vater des letzteren, dem Grafen Hartmann IV. von Dillingen, ein großer Schmerz gewesen sein, drei seiner Söhne im besten Mannesalter kinderlos vor sich ins Grab sinken zu sehen.

Hartmann IV., ein richtiger Dillinger von altem Schrot und Korn, erscheint sehr häufig mit anderen Fürsten und Großen des Landes in kaiserlichen und sonstigen Urkunden, sei es als Zeuge oder in anderer Eigenschaft, zuerst, soweit bekannt, 1214 zu Rottweil, wahrscheinlich in der königlichen Pfalz, bei Gelegenheit der Schlichtung von Streitigkeiten zwischen der Stadt und dem Bistum Straßburg. Hartmann führt hiebei ausnahmsweise den Titel eines Markgrafen (marchio) von Dillingen. Man findet ihn oft in der Begleitung des Kaisers; das

Marschallamt des Herzogtums Schwaben, das nach seinem Tode an das Haus Württemberg überging, besaß er als staufisches Lehen; Ulrich hatte auch das Vogteirecht über Ulm, in dessen Besitz er mit seinem Sohn Albert 1255 bestätigt wird. Gleich vom ersten Anfang seiner Regierung an begann Hartmann IV. mit einer Reihe von kirchlichen und wohltätigen Stiftungen und Schenkungen z. B. an die Klöster und Kirchen von Neresheim, Heiligkreuztal, St. Georgen, Herbrechtingen, Kaisersheim usw. Er stiftete auch das Franziskanerinnenkloster zu Dillingen und zum Andenken an seine verstorbene Gemahlin das Dominikanerinnenkloster Medingen, das Kanonissenstift Reistingen und andere. Er gilt ferner als zweiter Begründer des Klosters „vom hl. Damian vom Garten der heiligen Jungfrau" bei Ulm (Klarissenkloster), dem er seinen ganzen Besitz zu Söflingen samt allen Herrschaftsrechten daselbst und bei anderen Gelegenheiten noch viele weitere Güter schenkt, was dann die Übersiedelung dieses Klosters nach Söflingen veranlaßte. Die Stiftung, welche Hartmanns Andenken vor allen anderen wach erhielt, ist das Armen-Hospital zu Dillingen, das er 1257 (30. Mai) im Vereine mit seinem bischöflichen Sohn zu Ehren des Heiligen Geistes, zu Nachlaß ihrer und aller Vorfahren Sünden und besonders zum Seelenheil des eben erst verstorbenen Sohnes und Bruders, Grafen Albert, gründete, zu welchem Zwecke zwei große Landgüter vergabt wurden.

Graf Hartmann IV. starb 1258 zwischen dem 17. September und 20. Oktober, vielleicht im Bischofshofe zu Augsburg, von dem am 17. September eine Schenkung an das Kloster Söflingen datiert. An verleumderischen Verunglimpfungen des edlen Grafen fehlte es nicht. So wurde behauptet, er habe seinen Schwiegervater, den Grafen Ägid von Kellermünz, durch gedungene Meuchelmörder umbringen lassen und sei dafür zu Trier enthauptet worden; sein vierzehnjähriger, nicht mit Namen angeführter Sohn sei durch den Biß eines wütenden Hundes zugrunde gegangen, worüber die Mutter, Gräfin Williburg, aus Gram ins Kloster Söflingen eingetreten sei — alles Angaben, welche sich, weil mit urkundlichen Nachrichten im Widerspruch stehend, als Fabeln erwiesen haben (siehe Braun, Geschichte der Grafen von Dillingen, S. 427 ff.). Wie es sich mit der Anklage eines gewissen Albert, genannt Knude, er sei vom verstorbenen Grafen aus seinem an das Kloster Medingen verkauften oder vergabten Besitz hinausgeworfen worden, in Wirklichkeit verhielt, läßt sich nicht mehr genau feststellen; sicher ist, daß Knude eine Entschädigung von fünfunddreißig Pfund Haller Münze zugesprochen wurde.

Von den vier Söhnen Hartmanns IV. starben drei, wie schon erwähnt, vor dem Vater, ohne Nachkommen zu hinterlassen: Friedrich, schon etwa um 1220 im Aargau, vielleicht bei seinen Verwandten Kyburg, gestorben und zu Wettingen in der Kyburgschen Gruft beigesetzt; Ludwig, gestorben am 3. Juni 1251 und unter großer Feierlichkeit in Neresheim bestattet, und Albert. Letzterer, tatkräftig und von großem Ansehen, war die Hauptstütze des Gegenkönigs Wilhelm von Holland; auf ihn geht schon bei Lebzeiten des Vaters die Reichsvogtei über Ulm und die Schirmvogtei von Neresheim über. Von seinen Verdiensten um letzteres Kloster soll später die Rede sein. Er segnete das Zeitliche 1257 vor dem 30. Juni, an welchem Tage Vater und Bruder in tiefer Trauer einen Jahrtag für ihn stiften. Die Töchter Hartmanns IV. waren in die Häuser der Pfalzgrafen von Tübingen, der Grafen von Zollern und von Helfenstein und der Edelherren von Hellen- oder Heiligenstein-Heidenheim vermählt.

So war denn seit 1264 vom ganzen Dillingen-Kyburgischen Mannsstamm nur noch Hartmann V. übrig. Im Jahre 1226 ist derselbe, wohl schon seit geraumer Zeit, im Klerikalstand; nach den Neresheimer Annalen war er seit 1248 Bischof von Augsburg, als welcher er 1250 urkundlich erscheint. Es werden ihm viele gute Eigenschaften nachgerühmt, besonders aber, wie es bei einem Dillinger nicht anders zu erwarten steht, seine Mildtätigkeit, mit der er von seinen reichen Einkünften einen so wohltätigen Gebrauch machte. Man hat ihm da und dort den Vorwurf gemacht, er habe der Stadt Augsburg gegenüber ihren manchmal etwas stürmischen Anforderungen an größere bürgerliche Freiheit zu große Nachgiebigkeit an den Tag gelegt. Dies Urteil dürfte wohl auf subjektiver Anschauung beruhen, konnte doch Bischof Wolfhard 1290 nicht umhin, die von seinem Vorgänger erteilten Freiheiten zu bestätigen. In der Wahrnehmung der kirchlichen Rechte und der Kirchendisziplin stellte er aber jedenfalls seinen Mann, wie er z. B. den Propst von Dießen wegen anrüchigen Lebenswandels seines Amtes entsetzte und die Bestätigung des nicht besser beleumdeten Nachfolgers entschieden ablehnte. Daß ihm aber Starrsinn ferne lag, bewies er in der Angelegenheit des Augustinerklosters zum heiligen Kreuz in Augsburg, das er dem Templerorden übergeben wollte, wovon er jedoch auf die Vorstellungen seines Domkapitels, seiner Ministerialen und des Papstes hin bereitwillig abstand (1261.) Erwähnenswert ist es, daß Bischof Hartmann 1273 das von Urban IV. 1264 eingesetzte Fronleichnamsfest in seiner Diözese einführte.

Als den größten und hochherzigsten Wohltäter erwies sich der letzte Dillinger seinem Hochstift gegenüber. Kurz nach dem Tode seines Vaters schenkte Bischof Hartmann in der denkwürdigen Versammlung vom 29. Dezember 1258 im Chore seiner Kathedrale sein ganzes väterliches Erbe, soviel davon nach den so reichen Vergabungen und nach der Ausstattung der vier Töchter noch übrig geblieben war, der Kirche von Augsburg als ewiges Eigentum: Schloß und Stadt Dillingen mit der ganzen dazu gehörigen Grafschaft, alle Dörfer, Gut und Leute, alle von Langenau bei Ulm bis Blindheim und zwischen der Donau und der Rieshalde sich erstreckenden Besitzungen, darunter auch das altehrwürdige Wittislingen mit der Dillinger Gruftkirche, die Kirchenpatronate und Vogteien, unter welchen die von Neresheim besonders hervorgehoben wird; dann auch den gesamten Dillinger Dienstadel, die Ministerialen beiderlei Geschlechts, wo immer sie angesessen sein mochten usw. (Das Testament ist im Württemberg. Urkundenbuch, Bd. V. Nr. 1512 abgedruckt.). Kurz vor seinem Tode, den 28. Juni 1286, vermachte er dem Domkapitel noch den letzten Rest seines Besitzes. Acht Tage später (6. Juli) starb er nach einer sechsunddreißigjährigen segensreichen Regierung und wurde in seiner Kathedrale vor dem Kreuzaltar zur ewigen Ruhe bestattet. Ob man hiebei auch Helm und Schild in das Grab senkte, wie es sonst bei einem ultimus stirpis zu geschehen pflegte, ist nicht bekannt; aber das Bewußtsein, daß nun ein so uraltes, wehrhaftes, erlauchtes und vor allem um Kirche und Staat so hochverdientes Grafengeschlecht untergegangen sei, möchte wohl manchen mit Bedauern und Wehmut erfüllen.

Bischof Hartmanns Schenkung war für das Bistum Augsburg von eminenter Bedeutung, indem die Bischöfe durch fast ein halbes Jahrtausend wenigstens zeitweise in Dillingen residierten, bis ihre weltliche Herrschaft bei der großen Säkularisation 1802 ein Ende fand. Besonders zur Zeit der Reformation, der sich ein großer, anfänglich sogar der größere Teil Augsburgs anschloß, war Dillingen ein erwünschter Zufluchtsort. So ist es nicht zu verwundern, daß Bischof Hartmanns wie auch seines Vaters Andenken ein gesegnetes blieb. Das beweist besonders das schöne, aus dunklem Sandstein kunstvoll gemeißelte, von unbekanntem Künstler ungefähr 1490 erstellte „Hartmannsdenkmal“, das, nachdem es lange Zeit hindurch unter Schutt und Moder verloren gewesen, 1743, leider ziemlich beschädigt, wieder aufgefunden wurde. Bischof Joseph, Landgraf von Hessen, brachte es wieder zu Ehren, in dem er es an der Ostseite des Schloßhofes zu Dillingen in die Mauer einließ. Die beiden Hartmann,

Vater und Sohn, ersterer nicht etwa in Helm und Panzer, sondern in der Kleidung eines im Alter vorgerückten vornehmen Mannes, im sogenannten Schaubenrock, wie er in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts aufkam, dargestellt, knien vor der heiligen Jungfrau mit dem Jesuskind, zu seiten eines Modells des wahrscheinlich von Hartmann IV. umgebauten Schlosses Dillingen; am Piedestal, welches das Modell trägt, ist das Wappen von Dillingen angebracht.

Die Grafen von Dillingen scheinen im dreizehnten Jahrhundert mehr oder weniger fürstlichen Rang eingenommen zu haben, indem Hartmann IV. sich, allerdings nur in einzelnen Fällen, als Graf „von Gottes Gnaden" bezeichnet („divinae clementiae, comes in Dillingen" oder „Dei gratia comes dictus de Dilingen", 1236, 1141; W. U. B. III S. 370, IV S. 4). Die ältesten erhaltenen Dillinger Siegel von 1193 und 1240 (im Münchener Reichsarchiv) zeigen einen (heraldisch) gewöhnlich von rechts nach links gezogenen (goldenen) Schrägbalken in rotem Feld, oben und unten von je zwei aufwärts schreitenden (goldenen?) Löwen begleitet; Helmzier: ein mit einer Schere belegter Pfauenwedel. Das Kyburger Wappen unterscheidet sich vom Dillinger nur dadurch, das der Schrägbalken oben und unten von je einem Löwen begleitet ist; Helmzier ein halber Löwe (Zürcher Wappenrolle). Das Kyburger Wappen ist also offenbar aus dem Dillinger hervorgegangen, beide stammen wohl aus dem elften Jahrhundert, wahrscheinlich aus der Zeit nach Hartmann I.

Neben den Grafen von Dillingen gab es noch ein Ministerialengeschlecht dieses Namens, welches das Dillinger Burgvogtei-Amt, vielleicht z. T. auch das Truchsessen-Amt bekleidete. Ein Rudolf Truchseß (dapifer) von Dillingen erscheint 1256 als Zeuge in einer Urkunde Graf Hartmanns IV. von Dillingen. Unter anderen dieses Geschlechtes ist besonders der Augsburger Domherr und Archidiakon Ludwig von Dillingen erwähnenswert, der im Testament des Bischofs Hartmann vom 29. Dezember 1258 und in einem Abkommen der Grafen von Helfenstein, hier zugleich mit einem Ritter Ulrich von Dillingen, als Zeuge erwähnt ist. Das Geschlecht scheint noch im vierzehnten Jahrhundert geblüht zu haben, wo ein Konrad von Dillingen (1368—1372) den Abtsstab von Neresheim führte[1]. (Schluß folgt.)

[1] P. K. Nack von Neresheim, Reichsstift Neresheim, S. 45, wußte offenbar nichts von diesem Dillinger Ministerialengeschlecht, sonst würde er dem Abte Konrad den Namen „von Dillingen" wohl nicht ohne weiteres bloß als Herkunftsname zugebilligt haben.

Von benediktinischem Großstadtleben am Ende des neunzehnten Jahrhunderts.

Von P. Rupert Jud, Subprior von St. Bonifaz (München).

Wenn der gelehrte Abt von Downside Cuthbert Butler in seinem vielbeachteten, tiefgründigen und gedankenreichen Buch Benedictine Monachism die weise Ansicht vertritt, daß der Benediktiner nicht nur Beschäftigung haben soll (328 ff.), sondern ernste, anstrengende Arbeit, und wenn er in dem Abschnitt Benedictine Work for the World ausdrücklich betont, daß St. Bonifaz in München (373) keine bessere Arbeit haben könne als die Seelsorge für mehr als 50000 Seelen und sein volles monastisches Leben in der klösterlichen Familie, nicht zerstreut auf einzelne Seelsorgeposten, dann ist es vielleicht nicht allzu unbescheiden, in einer Ordenszeitschrift etwas aus der Geschichte dieses Großstadtklosters herauszugreifen im Anschluß an einen Gedenktag seines dritten Abtes, der es in mehr als zweiunddreißigjähriger Regierungszeit in Tagen des Glanzes und des Unglücks geleitet und als achtzigjähriger Greis ins zwanzigste Jahrhundert hereingeführt hat. Am 13. Mai 1921 wurden es nämlich hundert Jahre, daß in Speyer Abt Benedikt Zenetti geboren wurde, der am 18. Februar 1904 selig im Herrn entschlafen ist.

Bayerns Haupt- und bis zum unglückseligen 8. November 1918 Residenzstadt führt zwar einen Benediktinermönch in ihrem Wappen, hatte aber nie eine Abtei des Ordens in ihren Mauern, bis um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts (1835—1850) König Ludwig I. von Bayern St. Bonifaz mit seiner herrlichen Basilika erbaute. Es ist nicht unbekannt, warum dieser hochherzige, weitblickende und großzügige Fürst die Benediktiner nach München berufen hat, den das jährliche Direktorium der bayrischen Benediktinerkongregation in unauslöschlicher Dankbarkeit anführt als celsissimus rex fundator vel restaurator et benefactor munificus omnium fere monasteriorum Congregationis. Der König schätzte unter den geistlichen Orden besonders die Benediktiner wegen ihrer segenbringenden, geräuschlosen Tätigkeit nach innen in Wissenschaft, Seelsorge und Erziehung. Weise Mäßigung in allen Zeitfragen, echten Patriotismus, der für Fürst und Vaterland kein Opfer scheut, unermüdeten Fleiß in der hohen Aufgabe, sich und andere zu vervollkommnen: dies alles suchte und fand der König in der mehr als tausendjährigen Geschichte des Ordens, dem selbst die Gegner der katholischen Kirche das Zeugnis nicht ver-

sagen, daß er „sich der Welt nur durch Gelehrsamkeit und Seelsorge genähert, nie aber seine Hand bei politischen Händeln im Spiele gehabt, sich auch nie an die Höfe gedrängt hat“[1]. „Ein Orden, über den die Stürme von beinahe vierzehn Jahrhunderten hinweggebraust sind, kann nicht so leicht aus der Fassung kommen, wenn hie und da wieder einmal ein Blatt der Weltgeschichte umgeschlagen wird“, hat einmal P. Odilo Rottmanner gesagt, der auch kurz und treffend in seinem Nachruf auf den ersten Abt des Hauses, Paulus Birker, zusammengefaßt hat, was das Benediktinerkloster in München von Anfang an sein und für immer bleiben sollte[2]: „St. Bonifaz sollte und soll sein nicht etwa nur eine Stätte, von der aus die Geschäfte der Seelsorge, des Unterrichtes und der Erziehung verrichtet werden, sondern ein Haus Gottes, das von Weisen weise verwaltet wird (Regel des hl. Benediktus, Kap. 53); ein geistiger Bau, aufgeführt aus lebendigen Steinen (1. Petr. 2, 4), bestimmt zur Erbauung der Gemeinde; ein Baum, festgewurzelt in dem Felsengrund des Glaubens und des inneren Lebens; ein Garten, in welchem stattliche Gottesbäume heranwachsen und gedeihen, die für sich und andere Früchte des ewigen Lebens bringen; es sollte sein ein Brunnen, tief gegraben, eine Quelle, aus der unaufhörlich frisches und erfrischendes Wasser hervorströmt, so daß die Gläubigen mit Freude aus der Heilsquelle schöpfen; und endlich sollte St. Bonifaz sein und bleiben ein Licht- und Feuerherd, von dem aus nach allen Seiten Funken erleuchtend, erwärmend und entzündend in die Welt hinaussprühen.“ Der hl. Benedikt selber hat wohl nicht daran gedacht, einen eigentlichen Zweckorden zu gründen. Ihm war die Heiligung seiner Söhne die Hauptsache. Aber wer in der Geschichte das Walten der göttlichen Vorsehung erkennt, der wird wohl kaum leugnen können, daß dem Benediktinerorden schon bald die Aufgabe der Seelsorge übertragen wurde. Die Vereinigung des klösterlichen Lebens, dessen wesentliche Grundlage denn doch in der Beobachtung der Regel und der Ordensgelübde erblickt werden muß, mit den Verpflichtungen einer ausgedehnten, vielgestaltigen Seelsorgstätigkeit im weitesten und gehobenen Sinne des Wortes ist die Eigenart eines Benediktinerklosters in der Großstadt. Diese Eigenart aber wird immer denen ein Stein des Anstoßes sein, welche je nach ihrem Standpunkt eine Seite des monastischen Lebens ausschließlich betonen, anderen aber auch eine Quelle der Erbauung und verehrungsvollen Anerkennung. Aus letzterer Anschauung heraus ist es zu verstehen, wenn der

[1] Holtzmann-Zöpfel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen. 2. Aufl. S. 68.
[2] Geistesfrüchte aus der Klosterzelle S. 333 f.

Bischof von Speyer, Dr. von Ehrler († 18. März 1903), welcher als Reichsrat der Krone Bayerns jahrelang in St. Bonifaz abzusteigen pflegte, die Äußerung tat: „Von all den Klöstern die ich kenne, ist St. Bonifaz mit seiner Fülle von klösterlichen und seelsorglichen Pflichten das strengste", und wenn Kardinal Hohenlohe († 30. Oktober 1896) in einem Brief vom 28. März 1893 an Abt Benedikt Zenetti schreiben konnte: „Der Aufenthalt in Ihrem Haus gereichte mir zur großen Erbauung und wünsche ich nur dazu beitragen zu können, daß Sie recht viele Novizen bekommen und diese so wichtige Abtei von St. Bonifaz immer mehr prosperierte."

Es gehört nicht in den Rahmen dieses Aufsatzes, zu schildern, welche Krisis die schon vier Jahre nach der Gründung erfolgte freie Resignation des ersten Abtes dem jungen Stifte brachte, wie diese Krisis ihre Lösung fand, indem Daniel Bonifatius Haneberg Abt wurde, welchen Aufschwung das Kloster nahm in den achtzehn Jahren seiner Regierung — alles dies mit so mancher in der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts bedeutsamen Einzelheit, die einstweilen nur mündlich überliefert ist, soll, so Gott Kraft, Gesundheit und Leben schenkt, im nächsten Jahrgang dieser Zeitschrift dargestellt werden, da es sich am 25. August 1922 zum fünfzigstenmal jährt, daß der geistesgewaltige, heiligmäßige Bischof Haneberg feierlich Besitz nahm vom Bischofsstuhl im Speyrer Kaiserdom.

Heute soll die Rede sein von der Entwicklung der Münchner Abtei in den Jahren 1872—1904, in der zweiunddreißigjährigen Regierungszeit des Abtes Benedikt Zenetti, dessen hundertsten Geburtstag am 13. Mai 1921 die klösterliche Familie und darüber hinaus wohl noch mancher Freund des Hauses in stiller, vielleicht wehmütiger Erinnerung feiert. Es war eine merkwürdige Führung der göttlichen Vorsehung, daß gerade in der Zeit riesenhafter Seelsorgetätigkeit und schwerer Stürme ein frommer Ordensmann mit ausgesprochen passiven Tugenden an die Spitze des Klosters berufen wurde. Sein Bruder, Julius von Zenetti, der spätere Regierungspräsident von Mittelfranken († 22. Juni 1905), schrieb ihm einige Tage nach der erfolgten Abtswahl: „Einen Mann, wie Haneberg zu ersetzen, bietet freilich etwas Schwierigkeiten. Allein, wenn Du auch seine Gelehrsamkeit nicht besitzest, so stellen Dich doch andere Eigenschaften würdig an seine Seite. Mehr als alles im öffentlichen Wirken wirkt ja das gute Beispiel, und das hast Du für Dich." Abt Benedikt wußte mit einer vornehmen nur selten durch Aufregung gestörten Ruhe eine aus angeborener Herzensgüte stammende Liebenswürdigkeit zu verbinden, die zu gewinnen und zu

imponieren verstand. Er war durchaus kein Gewaltherrscher, der seinen Willen um seiner selbst willen durchsetzen wollte, sondern der Abt, der im Geist der Regel mehr suchte geliebt als gefürchtet zu werden und sich gern des Rates der Brüder bediente. Diese feinsinnige und feinfühlende Persönlichkeit wollte freilich nie an anders geartete Menschen glauben, und dieser Mangel an Menschenkenntnis führte nicht selten zu Enttäuschungen in Welt und Kloster, die dann nie mehr ganz überwunden wurden. Umgekehrt konnte Abt Benedikt empfindsam, ja gereizt werden gegen ehrliche Kraftnaturen, ja sogar in seinem Übermaß von Selbstunterschätzung ein ehrlich gemeintes Wort aufrichtig empfundener, lobender Anerkennung voll Mißtrauen für leisen Spott halten. Es ist verständlich, daß dieser demütige Mann gern die schweren Opfer brachte, die namentlich in den ersten Jahren des Klosters den Mönchen von St. Bonifaz oblagen, daß es ihm aber fast unerträglich erschien, schon bald nach seiner Profeß (28. Dezember 1851) der Reihe nach zu führenden Stellungen berufen zu werden: als Prior von St. Bonifaz, als Direktor des Erziehungsinstituts in München, als von König Ludwig I. ernannter erster Prior des 1866 neugegründeten Klosters Schäftlarn. Es ging außerordentlich streng zu im Leben der ersten Benediktiner von St. Bonifaz. Der junge Priester Wilhelm Zenetti, aus guter Familie, ein Sohn des 1856 verstorbenen Staatsrates, Staatsministers und Regierungspräsidenten Johann von Zenetti, aus einer angesehenen von Ravascetto in Italien im siebzehnten Jahrhundert nach Bayern eingewanderten Familie, litt im Winter 1850/51 mit seinem Noviziatsgenossen Haneberg gar sehr unter der Kälte in den noch ganz unwohnlichen Räumen des auf windiger Höhe gelegenen Klosters Andechs. In St. Bonifaz stand man damals um drei Uhr zur Matutin auf, nahm an Werktagen nie ein Frühstück und war den ganzen Tag an der Arbeit; am Freitag Mittag knieten abwechslungsweise die Mönche während der Mahlzeit mit einem schweren Holzkreuz auf der Schulter in der Mitte des Refektoriums. All diese Opfer äußerer Askese fielen dem opferfreudigen P. Benedikt nicht so schwer als der Gehorsam, der ihm Würden auferlegte, der ihn schließlich durch die Abtswahl vom 27. August 1872 zur Annahme der höchsten Würde und schwersten Bürde des Hauses zwang.

In welche Lebens- und Arbeitsverhältnisse trat Abt Benedikt ein? Ein gewisser zeitlicher und geistiger Hochstand fällt in diese Jahre, aber auch schwere Heimsuchungen mannigfacher Art. Von Anfang an huldigte Abt Benedikt dem Grundsatz weiser Regierungsauffassung, nicht alles selber zu tun und nicht jeden Satz mit dem Worte ich zu

beginnen, sondern zu trachten, an allen verantwortlichen Stellen die rechten Männer nach ihrer Eigenart ihr Bestes leisten zu lassen. Von zweiunddreißig Patres waren zu Beginn seiner Amtsführung neben dem Pfarrvikar und Pfarrprediger sechs in der Pfarrseelsorge tätig, denen die anderen Mitbrüder in der Verwaltung der Schulen, der Kanzel und des Beichtstuhles zur Seite standen; drei Patres besorgten Kirche und Institut in Andechs, einer war Spiritual und Institutslehrer auf der Insel Frauenchiemsee. Die Pfarrei wuchs ganz gewaltig bis sie Anfang der neunziger Jahre vor Errichtung drei neuer Stadtpfarreien den Höchststand von über 60000 Seelen erreichte; im Westend entstand Ende der siebziger Jahre eine eigene Filialkirche St. Benedikt mit Seelsorgsbezirk, der Grundstock der jetzigen Stadtpfarrei St. Rupert. Im Jahre 1873 stellte eine Choleraepidemie gewaltige Anforderungen an die Kräfte des Klosters. Neben dem ausgezeichneten Rektor P. Gregor Häfer († 31. Mai 1875) von Metten wirkten neun Patres von St. Bonifaz als Professoren und Erzieher am Ludwigsgymnasium und Holland'schen Erziehungsinstitut. Ende der sechziger Jahre hatte Minister von Lutz Abt Haneberg gebeten, um einen Professor für italienische Sprache und Literatur an den drei Münchner Gymnasien. Der Abt konnte für jedes Gymnasium einen eigenen Herrn zur Verfügung stellen, darunter den als ausgezeichneten Erzieher unvergeßlichen Religionslehrer am Ludwigsgymnasium, P. Daniel Olkers († 7. Juli 1883), der das Italienische so gut beherrschte, daß ihm bei einer Reise in Italien Italiener ihre Verwunderung aussprachen, weil er so gut Deutsch könne. Er und Paul Heyse unterhielten sich gar manche Stunde im Klostergarten über ihre italienischen Studien und Erfahrungen. — In diesem Zusammenhang darf die Tatsache erwähnt werden, daß Richard Wagner der von P. Josef Maria Enderes († 27. Juli 1874) eingeführten und von tüchtigen Lehrern weiter entwickelten Kinder-Singmesse in der Basilika Motive entnahm, die er in seinem Parsival verwertete.

Ein außerordentlich reiches Geistesleben blühte in der Stiftsbibliothek unter der Leitung des P. Odilo Rottmanner, der im Lauf der Jahre im In- und Ausland als einer der besten Augustinuskenner angesprochen und zu Rate gezogen wurde († 11. September 1907). Prüfenden Auges hatte noch Ende der achtziger Jahre der alte Döllinger die Reihen der Bibliothek durchwandert und den Ausspruch getan: „So sollte jede Klosterbibliothek eingerichtet sein“, und der weitgereiste P. Denifle († 10. Juni 1905 in München und in der Gruft der Basilika begraben) meinte: „Ich habe nirgends einen so brauchbaren Arbeitssaal

imponieren verstand …

Willen um … der im … und ſ … feinſ … Me … ni … ſ …

gefunden wie die „Beckherei", scherzhaft so genannt nach dem langjährigen Amanuensis P. Odilos, Otto Beckh († 1891). Wie im Freundeskreis Mabillons und der Mauriner, so herrschte in der Bibliothek St. Bonifaz lebhafter Gedankenaustausch. Die bodenständigen Gelehrten der Münchner Universität fanden sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ein: der gelehrte Historiker auf dem Stuhl des hl. Korbinian, Erzbischof Dr. von Steichele kam fast täglich; der gelehrte Kardinal Pitra von Solesmes, der scharfsinnige D. Germain Morin, der Verehrer und Nachahmer deutscher Wissenschaft im Orient, Patriarch Rahmani, die Mechitaristen von Wien und Venedig, die Bollandisten von Brüssel, die Herren der katholischen Tübinger Schule, Kober, Funk, Schanz, Keppler, der feinsinnige innerliche Franz Xaver Kraus, der urwüchsige P. Denifle — sie und viele andere waren gerngesehene Gäste in Kloster und Bibliothek St. Bonifaz. Nicht an letzter Stelle gereichte seinem Kloster zu Ehren der gelehrte P. Pius Gams († 11. Mai 1892), der mit seinem unverwüstlichen Humor, den er auch in völliger Blindheit nicht verloren hatte, für den Frohsinn der gelehrten Runde und aller seiner Mitbrüder sorgte und Monumentalwerke von bleibendem Werte schuf mit eisernem Fleiß und erstaunlicher Belesenheit. Diesen Lichtseiten der Klostergeschichte während der Regierung des Abtes Benedikt fehlte es nicht an tiefen Schatten. Ende der siebziger Jahre setzte ein großes Sterben ein; sechsundzwanzig Patres und achtunddreißig Brüdern hat der Abt ins Grab nachsehen müssen. Die meisten davon sind im kräftigen Mannesalter heimgegangen, teilweise sonder Zweifel als Opfer ihrer aufreibenden Tätigkeit. Der Nachwuchs entsprach in keiner Weise den großen Verlusten, und so wurden die Lücken immer größer, die Überanstrengung der Arbeitskräfte immer fühlbarer, so daß schließlich die Lehrkräfte am Gymnasium durch weltliche Professoren ersetzt und das Holland'sche Institut dem Staatsministerium für Kirchen- und Schulangelegenheiten übergeben werden mußte (1893). Schmerzlicher als diese Todesfälle traf den frommen Abt das Geschick von vier reichbegabten Mitbrüdern, die aus Orden und Kirche austraten und nicht mehr zurückfanden. Es verdient betont zu werden, daß sie, gleich denen, die unter Abt Haneberg untreu geworden waren, nicht den Gefahren der Großstadtseelsorge zum Opfer fielen, sondern fast ausnahmslos am Gymnasium und im Institut ihre Verwendung gefunden hatten. Natürlich waren mit der notwendig gewordenen Verkleinerung der Pfarrei und dem Entgang des Einkommens der Professoren und Präfekten auch die Einkünfte geringer geworden, und es begannen irdische Sorgen aufzutreten.

In dieser Welt von Freud und Leid thronte und wohnte Abt Benedikt über zweiunddreißig Jahre und zeigte seinen Jüngern, was gut und heilig ist, mehr durch das Beispiel als durch Worte (Regel, Kap. 2). Er war ein Meister des Stillschweigens, der aber tiefe Gedanken in schöne Form zu kleiden verstand, besonders wenn er den verstorbenen Mitbrüdern Worte der Erinnerung weihte. Bescheiden beteiligte er sich an den Seelsorgsarbeiten, wo und wie er konnte. An den goldenen Jubiläen, die er feiern durfte, war es ihm schrecklich, Lob und Ehre über sich ergehen lassen zu müssen. Wahrhaft musterhaft war seine Erfüllung des votum stabilitatis. Chor und Zelle waren sein ständiger Aufenthalt; in nichts wollte er einen Vorzug vor seinen Brüdern, die mit vollem Recht auf sein Sterbebild den Schrifttext setzen konnten: „Wer unter euch der erste sein will, soll euer Diener sein“ (Matth. 20, 27). Es mußten schon Pflichten des Amtes oder der Liebe sein, wenn er in die befreundeten Klöster der bayrischen Benediktinerkongregation oder nach Speyer, Eichstätt, nach Einsiedeln oder Beuron reiste; selbst nach Andechs ging er selten. Er nahm nie einen Urlaub, und die Ärzte hatten ihre liebe Not, den Rekonvaleszenten von schwerer Krankheit 1886 zu einem Kurgebrauch in Bad Gastein zu bewegen. Was er sich gönnte an Erholung, war nur die Pflege der Musik, der Schöpfungen Mozarts und Beethovens, und ein Konzert berühmter Künstler in den Räumen des Klosters war ihm ein seltener aber dann um so dankbarer empfundener Genuß. Abt Benedikt war einer der ersten im Frühchor, hielt jeden Tag mit den Novizen und Klerikern die Betrachtung und verhinderte mit Sorgfalt, daß das Kloster in der Großstadt ein bloßer Pfarrhof wurde. Abt Benedikt war in der Mitte seiner im Kampf des Lebens stehenden Brüder der große Beter auf dem Berge, und der blieb er bis zum Ende, auch nachdem die Zügel der Hand des Achtzigjährigen entglitten waren. Und diesem einfachen, stillen Mann gehörte die Verehrung und Hochschätzung der weitesten Kreise. Wie sein erlauchter Vater, Ludwig I., so hielt auch Bayerns Prinzregent, Luitpold der Gütige, große Stücke auf den würdigen Abt und ließ sich unmittelbar nach dessen Hinscheiden genau berichten über die letzten Stunden. Eine tragische Fügung war es, daß der mit seiner Zelle so unzertrennlich verwachsene Ordensmann nicht in ihr sterben durfte. Anfang Februar 1904 wurde infolge einer Neubildung eine Operation in Dr. Jochners Klinik notwendig und am 18. Februar, abends halb sieben Uhr, während daheim die Brüder die Matutin beteten, begleitete der Schreiber dieser Zeilen die scheidende Seele mit seinem Segen. Wer damals in St.

gefunden wie die „Beckherei", scherzhaft so genannt nach dem langjährigen Amanuensis P. Odilos, Otto Beckh († 1891). Wie im Freundeskreis Mabillons und der Mauriner, so herrschte in der Bibliothek St. Bonifaz lebhafter Gedankenaustausch. Die bodenständigen Gelehrten der Münchner Universität fanden sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ein: der gelehrte Historiker auf dem Stuhl des hl. Korbinian, Erzbischof Dr. von Steichele kam fast täglich; der gelehrte Kardinal Pitra von Solesmes, der scharfsinnige D. Germain Morin, der Verehrer und Nachahmer deutscher Wissenschaft im Orient, Patriarch Rahmani, die Mechitaristen von Wien und Venedig, die Bollandisten von Brüssel, die Herren der katholischen Tübinger Schule, Kober, Funk, Schanz, Keppler, der feinsinnige innerliche Franz Xaver Kraus, der urwüchsige P. Denifle — sie und viele andere waren gerngesehene Gäste in Kloster und Bibliothek St. Bonifaz. Nicht an letzter Stelle gereichte seinem Kloster zu Ehren der gelehrte P. Pius Gams († 11. Mai 1892), der mit seinem unverwüstlichen Humor, den er auch in völliger Blindheit nicht verloren hatte, für den Frohsinn der gelehrten Runde und aller seiner Mitbrüder sorgte und Monumentalwerke von bleibendem Werte schuf mit eisernem Fleiß und erstaunlicher Belesenheit. Diesen Lichtseiten der Klostergeschichte während der Regierung des Abtes Benedikt fehlte es nicht an tiefen Schatten. Ende der siebziger Jahre setzte ein großes Sterben ein; sechsundzwanzig Patres und achtunddreißig Brüdern hat der Abt ins Grab nachsehen müssen. Die meisten davon sind im kräftigen Mannesalter heimgegangen, teilweise sonder Zweifel als Opfer ihrer aufreibenden Tätigkeit. Der Nachwuchs entsprach in keiner Weise den großen Verlusten, und so wurden die Lücken immer größer, die Überanstrengung der Arbeitskräfte immer fühlbarer, so daß schließlich die Lehrkräfte am Gymnasium durch weltliche Professoren ersetzt und das Holland'sche Institut dem Staatsministerium für Kirchen- und Schulangelegenheiten übergeben werden mußte (1893). Schmerzlicher als diese Todesfälle traf den frommen Abt das Geschick von vier reichbegabten Mitbrüdern, die aus Orden und Kirche austraten und nicht mehr zurückfanden. Es verdient betont zu werden, daß sie, gleich denen, die unter Abt Haneberg untreu geworden waren, nicht den Gefahren der Großstadtseelsorge zum Opfer fielen, sondern fast ausnahmslos am Gymnasium und im Institut ihre Verwendung gefunden hatten. Natürlich waren mit der notwendig gewordenen Verkleinerung der Pfarrei und dem Entgang des Einkommens der Professoren und Präfekten auch die Einkünfte geringer geworden, und es begannen irdische Sorgen aufzutreten.

In dieser Welt von Freud und Leid thronte und wohnte Abt Benedikt über zweiunddreißig Jahre und zeigte seinen Jüngern, was gut und heilig ist, mehr durch das Beispiel als durch Worte (Regel, Kap. 2). Er war ein Meister des Stillschweigens, der aber tiefe Gedanken in schöne Form zu kleiden verstand, besonders wenn er den verstorbenen Mitbrüdern Worte der Erinnerung weihte. Bescheiden beteiligte er sich an den Seelsorgsarbeiten, wo und wie er konnte. An den goldenen Jubiläen, die er feiern durfte, war es ihm schrecklich, Lob und Ehre über sich ergehen lassen zu müssen. Wahrhaft musterhaft war seine Erfüllung des votum stabilitatis. Chor und Zelle waren sein ständiger Aufenthalt; in nichts wollte er einen Vorzug vor seinen Brüdern, die mit vollem Recht auf sein Sterbebild den Schrifttext setzen konnten: „Wer unter euch der erste sein will, soll euer Diener sein" (Matth. 20, 27). Es mußten schon Pflichten des Amtes oder der Liebe sein, wenn er in die befreundeten Klöster der bayrischen Benediktinerkongregation oder nach Speyer, Eichstätt, nach Einsiedeln oder Beuron reiste; selbst nach Andechs ging er selten. Er nahm nie einen Urlaub, und die Ärzte hatten ihre liebe Not, den Rekonvaleszenten von schwerer Krankheit 1886 zu einem Kurgebrauch in Bad Gastein zu bewegen. Was er sich gönnte an Erholung, war nur die Pflege der Musik, der Schöpfungen Mozarts und Beethovens, und ein Konzert berühmter Künstler in den Räumen des Klosters war ihm ein seltener aber dann um so dankbarer empfundener Genuß. Abt Benedikt war einer der ersten im Frühchor, hielt jeden Tag mit den Novizen und Klerikern die Betrachtung und verhinderte mit Sorgfalt, daß das Kloster in der Großstadt ein bloßer Pfarrhof wurde. Abt Benedikt war in der Mitte seiner im Kampf des Lebens stehenden Brüder der große Beter auf dem Berge, und der blieb er bis zum Ende, auch nachdem die Zügel der Hand des Achtzigjährigen entglitten waren. Und diesem einfachen, stillen Mann gehörte die Verehrung und Hochschätzung der weitesten Kreise. Wie sein erlauchter Vater, Ludwig I., so hielt auch Bayerns Prinzregent, Luitpold der Gütige, große Stücke auf den würdigen Abt und ließ sich unmittelbar nach dessen Hinscheiden genau berichten über die letzten Stunden. Eine tragische Fügung war es, daß der mit seiner Zelle so unzertrennlich verwachsene Ordensmann nicht in ihr sterben durfte. Anfang Februar 1904 wurde infolge einer Neubildung eine Operation in Dr. Jochners Klinik notwendig und am 18. Februar, abends halb sieben Uhr, während daheim die Brüder die Matutin beteten, begleitete der Schreiber dieser Zeilen die scheidende Seele mit seinem Segen. Wer damals in St.

Bonifaz war, der konnte erfahren, wie der demütige Mann mit seiner Milde und Güte die Herrschaft besaß über die Herzen, und wer in München war, der konnte Zeuge sein, wie an die 50000 Menschen zur stimmungsvollen Gruft der Basilika wallten, und die Vertreter des Papstes und des Landesherrn zugegen waren, als Erzbischof Dr. von Stein auf eigenen Wunsch hin die feierliche Bestattung vornahm.

Im Jahrgang 1919 dieser Zeitschrift hat ein alter, treuer Freund von St. Bonifaz in einer fast zu wohlwollenden Abhandlung über die Abtswahl von 1919 von dem Gegensatz zwischen der guten alten Zeit und der neugearteten Gegenwart gesprochen. Sicher ist nicht alles Alte gut und nicht alles Neue schlecht und umgekehrt; allzu tragisch soll daher dieser Gegensatz nicht gefaßt und aufgefaßt werden. Auch der moderne Mönch im Großstadtleben, der Sinn und Verständnis hat für die Anlagen, Anliegen und Bedürfnisse des modernen Menschen, wird über allen berechtigten Anforderungen der neuen Zeit, über der Notwendigkeit der neuen — ob besseren? — Seelsorgsmethoden nie vergessen, daß die Benediktiner, welche den Beruf haben, in medio ecclesiæ zu stehen und zu arbeiten, den Schwerpunkt ihrer Gesamttätigkeit im Wesen des benediktinischen Innenlebens zu suchen haben. Im Wesen desselben. Zu diesem Wesen gehört nicht die Erfüllung des „frommen Wunsches", den Dr. J. W. in Nr. 7 der literarischen Beilage des Bayrischen Kurier ausspricht, und den einige als leisen Vorwurf, andere als hämische Bemerkung auffassen, „wann denn in der Kunststadt München einmal ein Beuron, d. h. eine Pflegestätte streng liturgischen Gottesdienstes erstehen wird: Kloster und Kirche hierzu wären schon gebaut". So lange das Vorurteil von der Unvereinbarkeit des benediktinischen Lebens und der Großstadtseelsorge weite kirchliche Kreise beherrscht, wird immer nur eine verhältnismäßig kleine Schar im Heiligtum des Apostels der Deutschen ihres Amtes walten; wollte diese aber in der künstlerischen Gestaltung ihrer Chorgebetspflicht das oder auch nur ein Ziel sehen, dann würden unsterbliche Seelen darunter Schaden leiden. Auch für die Abteien unseres Ordens muß gelten, was in Shakespeares Andronikus 1, 2 steht: Suum cuique spricht des Römers Recht.

Wer kann uns daran hindern, unserem liebreichen Haupte, Christus, ohne Unterlaß nachzufolgen. Sagte doch auch er: „Ich gehe zu eurem Vater und meinem Vater" — sein Grund und sein Ziel und seine Seligkeit und unsere Seligkeit ist ganz eine Seligkeit in ihm.

Tauler (Predigt auf die Himmelfahrt des Herrn).

Ältestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit.

Von P. Matthäus Rothenhäusler (St. Josef bei Coesfeld).
(Schluß).

2.

In der Entstehung und ersten Entwicklung des Aszeten- und Mönchtums wirkte stark das urchristliche Motiv, die höheren Werte und die christliche Ordnung zu schützen. Das hat sich uns namentlich ergeben in der Auseinandersetzung mit dem neuesten Versuche, das christliche Mönchtum zu überwinden. Jenes alte Motiv des Schutzes höherer Werte und der christlichen Ordnung war auch die treibende Kraft in der weiteren Entwicklung des Wandermönchtums, in den Fragen der Freizügigkeit und der Geschichte der Stabilität. Schon früh mußte gegen Auswüchse in den Kreisen der wandernden Evangelisten, „Lehrer“, „Propheten“ Stellung genommen werden. Zu leicht konnten Schwache schweren Schaden nehmen, unlautere Elemente sich einschleichen und eine Sache des Gewinns aus den Verhältnissen ihres Berufes machen. Auch sonst lagen viele Mißstände nahe, wenn nicht Vorsorge getroffen wurde. Die „Apostellehre“ am Ende des ersten Jahrhunderts gibt schon Vorschriften zur Unterscheidung von falschen und echten Wanderlehrern und stellt strenge Forderungen an diese. Das Wandermönchtum ist dann im vierten und fünften und teilweise noch im sechsten Jahrhundert eine häufige Erscheinung. Heroische Strenge fand sich in seinen Reihen. Absichtliches Aufsuchen von Geringschätzung, Spott, Mißhandlung auf teilweise abenteuerliche Art ist ein beliebtes Motiv der Legende, die hier Ideen und Strömungen abschildert. Bilder, die an einem Josef Labre erinnern, spielen im Glanze echt morgenländischer Novellistik. Syrien stellt einen starken Anteil an der Überlieferung. Dasselbe Syrien schuf auch einen äußersten Gegensatz dieses wandernden Mönchtums in den Styliten, die oft jahrzehntelang, gleichsam an einem Punkte stabil — dies eine wirkliche stabilitas loci — auf einer hohen Säule lebend, die Bewunderung der Zeitgenossen ernteten und zum Teil großen, segensreichen Einfluß ausübten. Die „Inklusi“ (ἔγκλειστοι), die in einer Hütte oder sonst an geeignetem Ort eingeschlossen oft bis zu ihrem Tode ganz weltabgeschieden lebten, sind ein anderer äußerster Gegensatz zu der rastlosen Beweglichkeit der Wandermönche. In dem ruhigen, obgleich nicht unabänderlich festgehefteten Wohnen der urchristlichen Aszeten hatte der Mönch, der in einsamer Zelle oder klösterlichem Verbande den

Wechsel vermeidend sich niedergelassen, ebenso seine Vorfahren, wie der Wandermönch im alten christlichen Wanderlehrer und Wanderaszeten. So stehen in der Geschichte des Mönchtums von Anfang an „Wanderung" und Beständigkeit, Wechsel und Seßhaftigkeit (ξενιτεύειν — καθέζεσθαι) nebeneinander als Ideale aszetischer Auffassung und Übung.

Jedem stand an sich offen, welche Form er sich wählen wollte, ob er die ξενιτεία, die „Fremdlingschaft" des Mönchs als wirklicher Pilger durch unstetes Wandern oder bloß in geistiger Weise als Einsiedler oder Zönobit auf sich nehmen wollte. Aber man empfand bald die größeren Schwierigkeiten der Wanderung, die besonders leicht zu allerlei Mißständen führen konnte. Auch stellte man wohl in der Erinnerung an die alten, als geistesbegabt gedachten „Propheten" und „Lehrer" besonders hohe Anforderungen an die Wandermönche. Aus solchen oder ähnlichen Gründen entwickelte sich in weitem Umfang die Regel, daß nur ein „Vollkommener", ein Mönch, der in Jahren strenger Aszese oder durch irgend ein außerordentliches Geschehnis in den Besitz charismatischer Gaben gelangt, also ein Geistesträger geworden war, die Wanderung auf sich nehmen sollte.

Daneben aber ging eine gewöhnliche Art der Wanderung und des Wechsels her: jedem war es unbenommen, sich von einem Lehrmeister zum anderen zu begeben, den Aufenthalt als Einsiedler zu wechseln, oder von einem Kloster zum anderen und von diesem wieder in ein drittes usw. überzutreten, vom klösterlichen gemeinsamen Leben dem Einsiedlertum, der theoretisch höherstehenden Stufe (praktisch galt bald das gemeinsame Leben als das „stärkere", sicherere) sich zuzuwenden, oder auch von der Anachorese wieder in ein Kloster zurückzutreten.

In diese Freizügigkeit hinein tönen freilich alsbald und zwar immer lauter und bestimmter die Mahnungen und Warnungen gegen unbegründeten, leichtfertigen oder noch übler begründeten Wechsel. Die „Väter" erkennen, welche Gefahren hier lauerten. Die nüchterne Wirklichkeit enthüllte nur zu rasch die Selbsttäuschungen, denen so mancher anheimgefallen, den Leichtsinn, mit dem er mit diesen Dingen eher gespielt, als durch sie sich geheiligt hatte. Man zergliederte und prüfte die Motive, die zum Wechsel oder zur Wanderung führen konnten, und legte die Schäden offen dar. Evagrius führt in einer seiner aszetischen Schriften an vielen Stellen die Sache der Beständigkeit gegenüber dem falschen Verlangen nach Wechsel[1]. Ein anderer spricht

[1] Antirrhetikus, herausgegeben von Frankenberg, Berlin 1912, 1. 15. 24. 26. 33. 39. 43. 44. 52. 53. 57.

die Ansichten, die über den unruhigen Wechsel herrschten, so aus: „Überall herumziehen und unbeständig sein und hierhin und dorthin gestoßen werden ohne unvermeidliche und ernste Ursache und Ort um Ort wechseln gleich den Hasen, die immer wieder ihren Lagerplatz ändern: welcher Verständige wird das billigen?“ Die „Beständigkeit der Zelle“, die „Beständigkeit im Kloster“ wird dem „freien und ungezügelten Fortgehen“ als Losung gegenübergestellt. Ein altes Wort sagt vom „Pilgern“: „Sprich: ‚Ich hefte mich nicht an Irdisches‘, und tu das zu jeder Zeit und an jedem Ort und bei jedem Ding — so ist das die rechte Pilgerschaft“. Es ist die innere Ruhe und Losschälung, die hier dem äußeren Wandern als wahre Peregrinatio, „Pilgerschaft“, entgegengehalten wird. „Was die Übersiedelung angeht,“ läßt die Legende den hl. Daniel sagen, „so wißt auch ihr, daß der Herr verbietet, von einem Ort zum andern zu ziehen (Lk. 10, 7), sondern wo einer berufen ist (1 Kor. 7, 24), da soll er nur Gott zu Gefallen seinen Wandel führen und da bleiben, bis er aus diesem Zelte geht“ (H. Lietzmann, Byzantinische Legenden, Jena 1911, S. 16). Während der hl. Symeon aus der Anachorese zurückkehrt, um Gelegenheit zur Übung der Nächstenliebe zu haben (Lietzmann, ebd. S. 64), will der hl. Antonius seinen Aufenthalt wechseln, weil er zu sehr gestört wird durch den großen Zulauf Hilfesuchender und die Verehrung bewundernder Zeitgenossen: einer der häufigsten Beweggründe im Leben berühmter Mönche (Athanasius, Leben der hl. Antonius S. 49). Der hl. Martinian geht von einem Ort zum andern, um immer wieder Versuchungen zu entfliehen (Lietzmann, ebd. S. 61); Arsenius dagegen rät einem Mönche, um ihn von Versuchungen zur Nachlässigkeit zu befreien: „Geh nicht aus der Zelle“; denn er wußte: „Beharren in der Zelle bringt den Mönch in seine Ordnung zurück“[1]. Nach Kassian wagen es die Schüler nicht, ohne Wissen und Erlaubnis ihres Obern aus der Zelle zu gehen (Inst. 4, 10).

Der umherziehende Mönch (κυκλευτής, gyrovagus) kam bald in sehr üblen Ruf. Es ist eine von Reitzenstein in seinem sonst so weitblickenden Buche immer wiederholte Formel, die Kirche habe sich in ihrem Kampfe gegen diese Klasse von Mönchen, gegen das Wandermönchtum, „wie immer“, gegen das „Ursprüngliche“ gewandt. Hätte die Kirche diesen Kampf unterlassen, so bliebe ihr ebenso gewiß der Vorwurf nicht erspart, in sträflichem Laxismus dem Unwesen nicht gesteuert zu haben. Bei den Sarabaiten ist es nicht anders. Höher als einzelne zeitgeschichtliche Formen steht der Kirche das Wesen.

[1] Rosweyd, Leben der Väter, Bd. 5, S. 598.

Und das Wesen des Mönchtums fand immer festeren Boden, immer sicherere Grundlage zu reiner Blüte und großartigem Wirken in der Form des klösterlichen Lebens und in der „Beständigkeit". Verschwenderisches, nach allen Seiten treibendes Wachstum zeichnet die Anfänge des Mönchtums, wie so viele Anfänge, aus; das „Stärkste" (Reg. S. Ben. c. I.), das Beste zeigt sich im Laufe der Entwicklung und überdauert als Träger des Wesens den ersten Blütenfrühling.

War bis dahin der Kampf gegen Mißstände, die im Wandermönchtum und im freien Wechsel sich entwickelten, vornehmlich mit moralischen Mitteln, mit mündlicher und schriftlicher Mahnung, Aufklärung, Warnung geführt worden, so äußerte sich dieser Kampf bald auch in den klösterlichen Satzungen und in der weiteren kirchlichen, ferner der staatlichen Gesetzgebung.

Noch Pachomius († 346) hatte den Übertritt aus einem Kloster in ein anderes ohne bestimmte, wenigstens nicht in seinen Regeln aufgezeichnete Beschränkung gestattet. Basilius († 379) schrieb als erster, wie es scheint, ein bestimmtes Austrittsverfahren vor, das den Wechsel stark eindämmte: der Austritt aus der „Brüderschaft" (ἀδελφότης, συνοδία) ist im allgemeinen scharf verurteilt. Nur zwei Gründe machen ihn statthaft: Gefährdung des Seelenheils, infolge des Zusammenwohnens mit Bösen, oder ein „Auftrag des Herrn" (ἐντολὴ τοῦ Κυρίου). Im ersten Falle hat eine Mahnung der Schuldigen zu erfolgen; bleibt diese nutzlos, so ist die Sachlage Urteilsfähigen mitzuteilen; stimmt die Mehrheit von diesen für den Austritt, dann darf er stattfinden. Es ist nicht näher gesagt, wer unter den Urteilsfähigen zu verstehen ist; es dürften erfahrene Geistesmänner unter den Mönchen gemeint sein, die sonst als „geistliche Väter" bezeichnet werden. Unter dem „Auftrag des Herrn" sind sonst bei Basilius Befehle der Obern verstanden. Unbefugter Austritt, im eben gekennzeichneten Sinne, soll als Hindernis der Aufnahme in eine andere Brüderschaft gelten. Deren Vorsteher muß den Überläufer entweder zur Rückkehr bereden, oder wenn dies nicht gleich gelingt, ihn überwachen, damit er allmählich sich zur Rückkehr bewegen lasse (Ausführliche Regeln 36).

Nach den „Aszetischen Regeln", deren Herkunft von Basilius zweifelhaft ist, sind die Obern berechtigt, im Falle eines Bedürfnisses ein Mitglied in eine andere Brüderschaft zur Dienstleistung zu entsenden (33). Bemerkenswert ist bei Basilius die streng korporative Auffassung des Wechsels. Der Austretende verläßt nicht den Ort, sondern die „Brüderschaft", „den Verband" (Ausführliche Regeln 36). In den „Aszetischen Regeln" findet sich auch ein Hinweis auf Verbände des

weltlichen Rechts, wo auch häufig von den Satzungen eine Strafe auf unberechtigten Austritt gesetzt sei (21).

Der hl. Chrysostomus († 407) ging energisch gegen die in Konstantinopel herumlungernden Mönche vor und verwies sie in die Klöster (Sozomenus, Kirchengeschichte VIII 9). Der berühmte Kanon 4 des fünften allgemeinen Konzils von Chalzedon (451) bestraft Mönche, die ihren „Ort“ (beachtenswert ist das Wort τόπος, locus) verlassen, um sich in äußere Geschäfte zu mischen, mit der Exkommunikation. „In Notfällen“ (διὰ χρείαν ἀνάγκην) ist die Erlaubnis des Bischofs erforderlich. Der siebte Kanon dieser Kirchenversammlung bestraft Mönche, die ihrem Stand untreu werden und in den Militär- oder Zivildienst eintreten, mit der Exkommunikation.

Das staatliche Gesetz ging in ähnlicher Weise vor. Schon 390 hatte Theodosius den Mönchen den Aufenthalt in Städten ganz verboten (Cod. Theodos. XVI 3, 1), mußte aber eine so übertriebene Verordnung schon 392 fallen lassen. Im Jahre 471 verbot Leo I. (457—474) den Mönchen, aus ihren Klöstern nach Antiochien oder in andere Städte zu gehen; gemeint ist offenbar ein vorübergehender Aufenthalt. Nur die sogenannten „Apokrisiare“, d. h. Mönche, die mit der Besorgung der Geschäfte dauernd beauftragt sind, sollten in die Stadt kommen dürfen, aber auch diese nur bei „notwendigen Geschäften“ (Cod. Justinianus I 3, 29). Ein gleichlautender Ausdruck ist uns schon bekannt vom Konzil von Chalzedon. Für alle übrigen Fälle und für die Mönche, die nicht Apokrisiare sind, besteht durch Staatsgesetz also insofern eine gewisse Ortsbeständigkeit, als ihnen der Zutritt in die Städte untersagt ist. Dieses Gesetz, wie auch der nächste Absatz, der besonders die Berührung von Glaubensfragen im Verkehr der Apokrisiare mit den Städtern verbietet und die Erregung von Unruhen unter strenge Strafe setzt, hängt mit den monophysitischen Wirren zusammen, die eben im Jahre 470—71 in Antiochien durch die Umtriebe des berüchtigten Mönchs Peter Fullo ihren Höhepunkt erreichten und auch in vielen anderen Teilen des Reiches den Kaiser im Interesse der Glaubensentscheidungen von Chalzedon zum Einschreiten veranlaßten. Kaiser Justinian I. (527—565) verbot im Jahre 539 zwar nicht die Anachorese, wie fälschlich angenommen wurde — er ließ diese im Gegenteil zu —, aber er traf bestimmte Regeln für solche Mönche, die zum Gottesdienst eine fremde Kirche aufsuchen mußten, da sie in ihrem Kloster keine solche hatten; sie durften die Kirche nur zur Zeit des Gottesdienstes und nur gemeinsam und unter Führung ihrer Obern und Ältesten aufsuchen (Cod. Just. 133, 2 und 3). Die Novelle „von

den Klöstern, Mönchen und Oberen“ vom Jahre 535 erlaubt, daß „die sogenannten Anachoreten und Hesychasten“ eine eigene Wohnung haben, alle anderen Mönche aber sollen in Zönobien und in diesen in gemeinsamen Räumen zusammenleben (5, 3). Will sich ein Mönch nach der Profeß und Einkleidung vom Kloster trennen und für sich leben, so bleibt das Vermögen, das er bei seinem Eintritt besaß, dem Kloster (5, 4). Der Übertritt eines Mönches in den Soldatenstand oder in eine andere weltliche Lebensstellung wird mit der Einreihung in den niedersten Dienst des Leiters der Provinz bestraft; das Vermögen verbleibt auch hier dem Kloster (5, 6). Sehr scharf wendet sich der siebte Abschnitt dieser Novelle gegen den Übertritt von einem Kloster in ein anderes. Solche Versuche des Übertritts seien ein Umherschweifen, sehr wenig vereinbar mit der Beharrlichkeit des Mönches, und ein Anzeichen einer Seele, die nicht beständig und einheitlich sei, sondern sich umhertreiben lasse und überall etwas anderes suche. Es gezieme sich, daß die Äbte derartige Versuche des Übertritts vereiteln, indem sie einen solchen Mönch nicht aufnehmen und so die Würde des Mönchtums und die göttlichen Kirchengesetze aufrecht erhalten. Das Vermögen eines dennoch übertretenden Mönchs verbleibt dem Kloster, in dem er Profeß gemacht hat.

Besonders lebhaft widmete sich im fünften und sechsten Jahrhundert in Gallien (und Spanien) die synodale Gesetzgebung den Fragen der Freizügigkeit und Beständigkeit im Mönchtum. Zwar hat die sogenannte zweite Synode von Arles niemals stattgefunden. Ihre Beschlüsse, unter ihnen Kanon 25 gegen Rückkehr eines Mönches in die Welt, sind eine private Zusammenstellung aus anderen Konzilien. Dagegen führte eine Synode von Angers im Jahre 553, also zwei Jahre nach dem chalzedonensischen Konzil, den Empfehlungsbrief für reisende Mönche ein (litterae commendatitiae, c. 8). Die Synode nennt ihn einfach den „Brief“. Es war der Paß des reisenden Mönches. Jeder Mönch, der ohne diesen Paß außerhalb des klösterlichen Bereichs betroffen wird und außerdem nicht nachweisen kann, daß ihn ein ernstes Geschäft oder sonst ein zwingender Grund des Weges führt, soll zunächst irgendwie streng bestraft werden. Wird er rückfällig, so darf er von seinem Abte oder den Bischöfen nicht zur Kommunion zugelassen werden. Die Synode setzt dabei voraus, daß solche Mönche ihrer Regel, die sie beim Beginn des Mönchslebens auf sich genommen haben, untreu geworden sind. Sie will auch verhindern, daß der Paß leichtsinnig ausgestellt werde und verlangt darum den Nachweis, daß ein „bestimmtes“ Geschäft oder ein Notfall die Reise veranlaßt hat.

Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die Synode unter dem Einfluß des zwei Jahre vorher gefaßten Beschlusses der Synode von Chalzedon steht, was bei den regen Beziehungen zwischen Orient und Südgallien nicht auffallen könnte. Eine Synode in Tours (462) bestraft mit Exkommunikation jeden, der den Mönchsstand, zu dem er sich einmal bekannt, wieder verläßt. Eine Synode von Vannes (465) verbietet unter der gleichen Strafe der Exkommunikation wieder jeden Aufenthalt außerhalb des Klosterbereichs ohne Paß. Gegen Rückfällige verlangt sie körperliche Züchtigung, eine Verschärfung gegenüber der Synode von Angers, die in jenen unruhigen Zeiten der Völkerwanderung verständlich ist. Eine zweite Bestimmung dieser Synode regelt in bemerkenswerter Weise einen anderen Punkt: den Übertritt zum Einsiedlerleben. Man sucht ihn schon durch strenge Maßregeln in geordnete Bahnen zu lenken. Im allgemeinen ist dieser Übertritt unerlaubt. Nur als Ausnahme kann er stattfinden, die Erlaubnis erteilt jeweils der Abt, und zwar darf sie nur Erprobten gegeben werden, der Übergetretene verbleibt unter der Leitung des Abtes. Die Einsiedelei muß sich innerhalb der Mauern des Klosters befinden. Daneben ist es als zulässig erklärt, daß der Abt einem Mönche gesundheitshalber als Erleichterung der Regel den Aufenthalt in einer solchen Einsiedelei gestattet. Eine Strafsanktion fehlt diesem Gesetze. Etwa vierzig Jahre vergehen, bis sich wieder eine Synode in Gallien, die von Agde (506), mit unserer Frage beschäftigt. Sie wiederholt zunächst genau die Bestimmungen von Vannes über das „Umherschweifen" und über den „Weggang aus dem Kloster in Einsiedlerzellen", nur erwähnt sie die Verweigerung der Kommunion nicht, wohl aber die anderen Strafen. Mönche außerhalb ihres Klosters läßt sie nirgends „weder in Städten noch in Parochien" (vgl. K. 6 von Chalzedon: „an der Kirche einer Stadt oder eines Dorfes") ohne Zeugnis ihres Abtes zu einer Weihe für den klerikalen Dienst zu. Diese Synode — wir stehen in der Zeit, wo auch Benedikt von Nursia an seiner Regel arbeitet — nähert sich noch einen Schritt mehr als die früheren synodalen Bestimmungen der Forderung einer Beständigkeit im Verbande, indem sie den Äbten verbietet, einen Mönch, der ohne Erlaubnis oder Geheiß seines Abtes an die Pforte eines anderen Klosters klopft, aufzunehmen oder zu behalten. Damit ist formell rechtlich der Übertritt eines Mönches in ein anderes Kloster in etwa von der Erlaubnis seines Abtes abhängig gemacht. Wieweit der Abt diese Erlaubnis verweigern konnte, ist allerdings nicht ohne weiteres klar, da zunächst nur gefordert ist, daß der Zureisende sich

über eine Erlaubnis oder ein Geheiß ausweisen muß. Ein Auftrag kann vorliegen, wenn ein Abt einen Mönch etwa, wie das nicht selten war, zum Studieren der Disziplin oder mit einer Botschaft oder zur Lösung einer anderen Aufgabe sendet. Kommt ein Mönch ohne einen solchen Auftrag oder ohne die Erlaubnis seines Abtes des Weges, so muß er, wo immer er betroffen wird, „auf Grund der Kanones" — welcher, ist schwer zu sagen — seinem Abte zugeführt werden. Bekanntlich schreibt der hl. Benedikt um diese Zeit vor, daß der Abt einen zureisenden Mönch nur gegen Vorweisung des Empfehlungsbriefes seines Abtes aufnehmen dürfe, sei es als Gast, sei es, falls er sich erprobt, als Mitglied der Gemeinschaft. Allerdings schränkt Benedikt seine Vorschrift auf Mönche ein, die aus einem bekannten Kloster kommen; solche, die aus „fernen Provinzen" eintreffen, wird ihr Benehmen als Gäste ausweisen müssen, da es schwer gefallen sein dürfte, eine andere Kontrolle mit Erfolg durchzuführen, und Benedikt offenbar solche, die in gutem Glauben ohne Papiere von weither eintreffen, nicht ohne weiteres wegschicken wollte. Auch die sogenannte „dritte Regel der Väter" bestimmt Kap. 14: „Einen Mönch, der ohne Erlaubnis oder Willen seines Abtes einem anderen Kloster zuwandert, wage kein Abt aufzunehmen oder zu behalten." Es ist einfach wörtlich der Satz der Synode von Agde aufgenommen, aber ohne den Zusatz über die Zurückführung des Zugewanderten. Sehr lehrreich ist der Zusatz in dieser Regel: „Wenn der Abt einem erlaubt hat, zu einer strengeren Regel, nicht aus Bestrebungen seiner Leichtfertigkeit heraus, zu einem anderen Kloster überzugehen, so gestatten wir in keiner Weise, daß er nachher unter irgend einem Vorwand von da wieder auszutreten wage." Hier ist der Übergang zur strengeren Regel schon formell behandelt und unbedingte Beständigkeit bei dieser strengen Regel festgesetzt, aber ohne Gelübde. Wir fügen diese Regel hier bei Besprechung der synodalen Gesetzgebung an, da sie sich einmal wörtlich eine synodale Satzung zu eigen macht, und sodann weder Zeit noch Ort des Ursprungs sich angeben läßt (Holsten I. 42). Es dürfte kein Zufall gewesen sein, daß gerade die Synode von Agde gegen den freien Übertritt eine gewisse Schranke errichtete: war ja Cäsarius von Arles ihr Vorsitzender, der vielleicht als Erster neben St. Benedikt von seinen Mönchen vor der Aufnahme ein formelles Versprechen forderte, daß sie nicht mehr aus dem Kloster austreten, sondern bis zum Tode „da" (ibi) verharren wollen. Wenigstens dürfte dies wohl eine zulässige Auffassung seiner Vorschrift sein, wobei aber nicht übersehen werden darf, daß sie nicht ganz unzweideutig lautet.

Cäsarius schreibt nämlich in seiner Regel für Mönche: „Kommt jemand zur conversatio, so soll er unter der Bedingung aufgenommen werden, daß er bis zu seinem Tode da (ibi) verharre." Es ist in einer Zeit, wo das Konzil von Tours (461), das von Orleans (511), von Macon (581), dann auch das fünfte von Paris (615), ein weiteres zu Tours (633) und Toledo (633) die Rückkehr eines Mönches in die Welt behandeln, wo noch Gregor I. († 604) einen Mönch, der wieder in die Welt zurückkehrt und sich verheiratet, nicht mit kirchlichen Strafen belegt, wenn er auch seinen Schritt aufs schärfste verurteilt[1] — in einer solchen Zeit ist es nicht ganz unmöglich, daß Cäsarius hier ein Versprechen der Beständigkeit im Berufe, in der conversatio, fordert. Doch weist das Umstandswort ibi freilich stark auf eine lokale Auffassung hin. Lehrreich ist die Fassung des entsprechenden Absatzes in der Regel für Nonnen. Hier heißt es ganz bestimmt: „Das wollen wir besonders von euch ohne jede Milderung beobachtet wissen, daß keine von euch die Erlaubnis erhalte oder selbst es wage, bis zu ihrem Tode jemals aus dem Kloster herauszugehen oder aus der Basilika, an der ihr eine Türe habt." Hier ist einfach die beständige Klausur, eine echte stabilitas loci oder Ortsbeständigkeit, vorgeschrieben: es handelt sich ja um eine Regel für Nonnen.

Die Synode von Orleans (511) bestimmt, daß Mönche, die sich irgendwo umhertreiben, wo immer betroffen, mit Beihilfe des Bischofs unter Bedeckung gleich Flüchtlingen zurückgebracht werden. Durch diese Verschärfungen hat sich das Verfahren schon zu dem Typus entwickelt, den wir ein Jahrhundert später bei Gregor I. finden; dieser hat ihn vielleicht im griechischen Reich, wo er auch staatlich vorgeschrieben war[2], kennen gelernt. Die Synode fügt dann die schon übliche Forderung der „regulären Bestrafung" (regularis animadversio) bei, die der Abt wie ausdrücklich gesagt wird, zu verhängen verpflichtet ist. Ebenso würde er sich eine Schuld zuziehen, wenn er einen fremden Mönch aufnähme. Wir sehen, wie die Gesetzgebung immer schärfer wird und in Orleans wieder ganz klar mit dem zuletzt genannten Satze (reum se ille abba futurum esse cognoscat, qui monachum susceperit alienum) tatsächlich eine Beständigkeit im Verbande fordert, wenn auch auf negativem Wege durch Ausschluß des Gegenteils, der Aufnahme eines „fremden" Mönches. Zum Übertritt aus der „Kongregation eines Klosters" (congregatione monasterii derelicta) in die Anachorese fordert diese Synode, um „Ehrsucht und Leichtfertigkeit"

[1] Zeitschr. für Rechtsgesch. Romanist., Abt. 1914 142 ff.
[2] Novell. 5, 7 v. J. 535; Nov. 123, 42 v. J. 564.

auszuschließen, neben der Erlaubnis des Abtes auch eine solche des Bischofes, ebenfalls eine Verschärfung. Endlich schließt die Synode solche, die, dem Mönchsstande gänzlich untreu geworden, sich verheiraten, „ob einer so großen Übertretung" für immer von Zulassung zum klerikalen Stande aus, ohne eine andere Strafe zu erwähnen. Die Synode in Orleans leitete wahrscheinlich Bischof Cyprian von Bordeaux, der, wie noch manche andere Bischöfe dieser Synode, auch in Agde teilgenommen. So könnte der Einfluß des hl. Cäsarius auch hier nachwirken. Mit der Synode von Orleans sind wir auch schon völlig in die fränkisch-merowingische Periode eingetreten. In den Jahren 507 und 508 hatte Chlodwig den gallischen Anteil des Westgotenreichs erobert und die Synode von Orleans selbst berufen, ihr auch die Punkte der Beratung vorgezeichnet; die Beschlüsse wurden ihm von den Bischöfen zur Bestätigung vorgelegt. In die merowingische Zeit fällt die langsame, aber unaufhaltsame Einführung der Benediktinerregel, nachdem ihr die Wirksamkeit des keltischen Mönchtums auf dem Festlande und ein neues Aufleben der peregrinatio sancta, des heiligen Pilgerns, vorhergegangen. Es ist dies ein sehr bedeutungsvoller Zeitraum in der Entwicklungsgeschichte des abendländischen Mönchtums, mitten in der Völkerwanderung, im Auftreten der neuen Völker, in der Zeit der langsamen Christianisierung und beginnenden Kultur dieser Völker. Eine Fülle von Nachrichten über die „heilige Pilgerung" begegnet uns in den Lebensbeschreibungen merowingischer Heiliger. Dürften wir annehmen, daß jeweils die Bestimmungen der gallischen Synoden über das Wandern und Reisen der Mönche in den einzelnen Sprengeln durchgeführt worden sind, so können wir uns vorstellen, wie alle diese Heiligen mit den erforderlichen Briefen der Äbte, in deren Klöster sie bisher gelebt, ihre Pilgerschaften machten — wie sie unter Entbehrungen, Mühen und Gefahren nach Lerin, Rom und anderen berühmten Stätten, oder von Kirche zu Kirche, zu den Ruhestätten der Heiligen, in die verschiedenen Klöster wallten, oder als Missionäre, gleich so vielen Iroschotten, zu den germanischen Stämmen wanderten. Der frühchristliche Wanderlehrer und Wandermönch feierte damals auf keltischem und germanischem Boden seine erste Auferstehung. Bald aber folgte wieder eine lange, höchst segensreiche, unbedingt notwendige Zeit, wo das Prinzip der Beständigkeit im Sinne des hl. Benedikt das ganze Mönchtum fast ausschließlich beherrschte. Wir werden sehen, wie nach Ablauf dieser Zeit auch das Wanderlehrer- und Wandermönchtum in den Mendikantenorden abermals auflebte und eine große Aufgabe erfüllte. Um es gleich zu

sagen: Wanderung und Beständigkeit gehen von Anfang an nebeneinander her, zuweilen herrscht die eine oder die andere vor, ein Aufleben der Wanderung erfolgt mehrmals in rhythmischem Wechsel.

Prüfen wir des weitern die Akten der gallischen Synoden, so sehen wir, wie die Beschlüsse von Agde und Orleans auch hinüber wirkten nach dem nahen und verwandten Spanien. In Lerida beruft sich 524 eine Synode auf Agde und Orleans in Sachen der Mönche und übernimmt genau deren Bestimmungen. Sie fügt nur hinzu, daß Weihen von Mönchen zu klerikalen Diensten stattfinden dürfen, wenn das Interesse der Kirche es erfordere, und der Bischof die Kandidaten erprobt gefunden, sowie der Abt seine Zustimmung gegeben habe. Eingefügt werden möge noch des geschichtlichen Beispiels halber eine Verordnung der Synode von Valencia aus demselben Jahre, die von jedem Kleriker, der zur Ordination zugelassen werden soll, ein Gelöbnis beständigen Verharrens an seiner Kirche fordert, für deren Dienst er geweiht werden soll. Neben der Forderung des Gelöbnisses interessiert dabei vor allem dessen Formulierung: localem se esse futurum. Hier haben wir also etwas, das der Form nach und auch sachlich der stabilitas loci nahekommt. Der hl. Benedikt spricht jedoch bezeichnenderweise von der stabilitas in congregatione. Wir werden später sehen, wie genau dieser Ausdruck ist.

Im Jahre 554 kann sich eine fünfte Synode von Arles bereits auf die „alten Kanones" berufen, die bestimmen, daß der Bischof mit „regulärer" Bestrafung einschreiten solle, wenn ein Abt sich ohne Erlaubnis seines Bischofs in größerer Entfernung von seinem Kloster aufhält. Welches diese alten Kanones sind, ist nicht näher anzugeben. Die zweite Synode von Tours (567) verbietet, zunächst die vagatio, das ungerechtfertigte und unstäte Herumziehen, wobei diese Synode weiter geht, als die früheren, indem sie auch jene in das Verbot einbezieht, die erst in einem Kloster Mönche werden wollen, also die Novizen. Die dritte Synode von Lyon (581; vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux II² 168) wendet ihre Bestimmungen gegen Nonnen, die in die Welt zurückkehren. Vorausgesetzt wird von der Synode, daß sie mit Erlaubnis der Eltern und mit eigenem freien Willen sich zu einem gottgeweihten Leben in einem Kloster eingeschlossen haben. Wenn solche ihr Kloster aus verkehrten Beweggründen freiwillig — anders ist es bei feindlichen Überfällen — verlassen, so seien sie von der Gnade der Kommunion ausgeschlossen, bis sie in das Kloster, das sie verließen, zurückkehren. Nur die Wegzehrung soll ihnen gewährt werden. Die fünfte Synode von Paris (614; vgl. Duchesne II² 471)

gibt ähnliche Vorschriften für Mönche und Nonnen, die ihrem Kloster untreu in die Welt zurückkehren, sei es zu ihren Eltern oder auf irgendeine eigene Besitzung. Ihr Bischof soll ihnen zuerst eine schriftliche Mahnung zustellen. Kehren sie auf diese hin nicht in „ihr“ Kloster zurück, so sind sie bis zum Ende ihres Lebens von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Und nicht eher sollen sie zur Gnade der Eucharistie zugelassen werden, bis sie in ihr Kloster zurückkehren mit der Genugtuung demütiger Bitte um Gnade (kirchliche Buße). Ähnliches hatte schon die erste Synode von Macon (581) bestimmt. Eine Synode unbekannten Ortes, nach Mansi bald nach der Pariser Synode von 615, nach Hefele vielleicht ebenfalls zu Paris, verlangt, daß die Mönche der Regel gemäß leben und nicht abgesondert in „Einzelzellen“ (per cellas) wohnen oder zusammenleben. Soll hier die anachoretische Lebensweise verboten werden oder der Aufenthalt in den später sogenannten Zellen, kleinen Dependenzen auf Landgütern oder anderen Besitzungen der Klöster? Oder liegt eine andere Erscheinung zu Grunde, das Aufkommen der Einzelzellen in den Klöstern, wo bisher nur gemeinsame Wohnräume üblich gewesen? Im gleichen Sinne ist ja auch die Verordnung Justinians über „Zellen“ und „Einzelwohnungen“ von Mönchen zu verstehen (mit K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt S. 193—196, gegen Ph. Meyer, Haupturkunden des Athos S. 11 ff, der sich irrtümlicherweise auf Nov. 5, 3; 123, 36; 133 in. beruft).

Die vierte Synode von Toledo (633) scheint als „Mönche“ nur noch solche anzuerkennen, die im Kloster leben. Denn solche „Religiosen“, die „da und dort unstät leben“, unterscheidet sie von „Mönchen“ und von „Klerikern“ und ordnet an, daß der Bischof des Sprengels, wo sie sich aufhalten, ihrer Freizügigkeit Schranken setze und sie entweder unter den Klerus aufnehme oder einem Kloster zuweise. Nur Alter oder Kränklichkeit könnte davon befreien (K. 53). Die siebte Synode von Toledo ordnet in einem ausführlichen Abschnitt ihrer Satzungen das Einsiedlerleben. Sie schützt die echten Einsiedler; solche aber, die nicht „reife Einsicht“, sondern „feige Trägheit“ zu dieser Lebensweise geführt, denen jede geistliche Würde und Wissenschaft fehlt, sind aus den Zellen, in denen sie sich eingeschlossen, oder wo immer sie unstät umherwandern, in Klöster zu bringen. Die Pflicht dazu obliegt den Bischöfen oder den Vorstehern der Klöster, aus deren „Kongregation“ sie stammen oder in deren Nähe sie sich befinden. Sie müssen sich nämlich erst in heiligem Bemühen die Lehre heiliger Zucht erwerben, ehe sie ein Leben beginnen, das sie als Lehrer der Heiligkeit erscheinen

läßt. Dann, wenn sie in Lehre und Leben die rechte Frucht sich angeeignet, mögen sie zu den Höhen der Tugend eilen. Dies in Bezug auf Einsiedler, die das Konzil bereits vorfindet. In Zukunft darf niemand Einsiedler werden, der nicht vorher in einem Kloster gelebt, durch Beobachtung der klösterlichen Regeln sich die volle Erfahrung und Kenntnis des geistlichen Lebens und eine würdige Lebensführung zu eigen gemacht hat. Unstäte von ungeordnetem Wandel, die weder „Beständigkeit des Aufenthaltes“ (stabilitatem sedis) noch ehrbaren Sinn aufweisen, müssen von jedem Bischof oder (kirchlichen?) Beamten, von dem sie unstät betroffen werden, in das Kloster an „ihren eigenen Ort“ „ihren Vorstehern“ zurückgebracht werden. Hat dies aus irgendeinem Grunde Schwierigkeiten, so soll der betreffende Bischof oder Beamte kraft eigener Gewalt ihre Anleitung zu einem geordneten Leben sich angelegen sein lassen.

Wir hatten schon früher von einem Einfluß zu reden, den Lerin durch Cäsarius von Arles († 542) auf die Bemühungen hatte, in Gallien das klösterliche Leben zu regeln. In der Tat hatte gerade die Beständigkeit an Lerins Geist eine starke Stütze. Die Anschauungen über Wechsel und Beständigkeit, die an diesem Feuerherd hohen geistlichen Strebens galten, lassen sich am deutlichsten aus der Ansprache des edlen Eucherius, des früheren, feingebildeten Senators, dann Mönchs in Lerin, und später Erzbischofs von Lyon († um 424), ablesen. Was er darüber sagt, läßt sich dahin zusammenfassen: „Die Insel“ verlassen, ist schädlich und gefährlich. Mag der Leriner auch denken, anderswo gebe es auch noch Plätze, als Mönch zu leben; mag auch der Weg in ein anderes Kloster führen: „die Insel“ verlassen heißt doch immer, sich auf das weite Meer hinausbegeben, und man weiß nicht, ob man wieder irgendwo festen Boden finden wird, die Gefahr des Schiffbruchs liegt nicht so ganz ferne. Denkt man sich nur etwas in die Lage hinein, versetzt man sich auf die einsame Insel, die rings vom weiten Meer umwogt wird, so begreift man sofort, warum der Leriner immer vom Bleiben am Ort spricht, warum er den Ort für den Begriff von der Stabilität in den Vordergrund rückt, während sonst der Ort in diesem Begriff, wie wir noch sehen werden, fast immer nur sekundäre Bedeutung hat. „Der Ort“, „die Insel“: mit einem Worte, das lokale Element stand dem Leriner so eindrucksvoll vor Augen, daß „die Insel“ zum Symbol und Maßstab für die Beharrlichkeit des Mönches wird.“ „In insula vivere“, auf der Insel leben heißt, auf Lerin bezogen, „Mönch sein“. Denn die Insel ist ja ausschließlich von Mönchen bewohnt. (In insula vivere atque inter monachos

psallere (5. Hom. Migne 50, 864, A.). Für Benedikt war vor allem der Gemeinschaftsgedanke, das korporative Element, maßgebend. Dem hl. Eucherius hingegen kommen immer wieder Wendungen auf die Lippen wie diese: „An diesen Ort kommen“, „von diesem Ort gehen“, „vom Ort des Heils verstoßen“. Die dritte und fünfte Ansprache sind denn auch eigentliche Predigten über Ortsbeständigkeit (stabilitas loci) im Leriner Sinn, über das „Bleiben auf der Insel“. Kein Wunder, daß Eucherius der erste zu sein scheint, bei dem dieser Ausdruck fast wörtlich erscheint. „Wir müssen unseren Lauf durch Beständigkeit (stabilitate) und Ausdauer (perseverantia) empfehlen, indem wir an diesem Ort (in hoc loco) unserer Berufung (vocationis nostrae) stehen und fortschreiten (persistendo et proficiendo — ein bezeichnendes Wortspiel, wie es gallischer Redekunst entsprach). Wir führen noch einige andere Stellen aus diesen Homilien an (nach Migne, Bd. 50). „Vielleicht sagt einer: Heißt denn von diesem Ort weggehen gleich zu Grunde gehen? Ich antworte: es hat nichts verheißungsvolles, wenn das Schiff, das in den Wogen treibt, zwar nicht untergeht aber großen Verlust an Fracht und Waren erleidet und völlig leer im Hafen ankommt; ebenso ist wenig Grund zur Freude, wenn jemand in die Wogen der Welt (man bemerke den starken Gegensatz: ‚dieser Ort‘ und ‚Welt‘) zurückkehrend zwar Name und Gewand seines Standes zu behalten scheint (hier erscheint der Gegensatz von Berufsbeständigkeit und Orts- bezw. Verbandsbeständigkeit), seine Seele aber in Nachlässigkeiten schwindet und zerrinnt. Und was ist schlimmer, als wenn du mit einem Male wie ein jäher Vogel dich wegreißen läßt von dem Orte, an den dich Gott berufen, an dem er dich zuerst erleuchtet, an den er dich nach den Übeln der Welt wie zu einem Hafen aus schwerem Sturm geführt, wenn du plötzlich vergissest der Brüderschaft, ihrer Gemeinschaft und ihres Trostes (vgl.: solatium multorum, ‚der Trost Vieler‘. Reg. S. Benedicti c. 1), wenn du vergissest des Ortes, wo du zuerst das frühere Gewand und den weltlichen Namen abgelegt hast?...“ Der Mönch, der sein erstes Kloster aus Unbeständigkeit verläßt, „beredet sich, er werde dort, wohin er strebt, größeren Fortschritt, viele Gnade und Überfluß an allem finden und wie ein Engel aufgenommen werden. Und nachher dann, erfüllt mit Angst und des Friedens bar, eingedenk, wie er das eifrige Streben nach Fortschritt und die heilige Hürde verlassen, da merkt er, und wenn gleichsam der Sturm seiner Unrast sich gelegt hat, da sieht er, was Übles er sich angetan, da erkennt er, in welche Gefahr er geraten, da er von dem Orte, an den er mit Freuden gekommen, ohne Frieden und

mit Ärgernis fortgegangen" (3. Homilie 838 Df). Sehr lehrreich ist endlich der Schluß des dritten Kapitels im ersten Buche des „Auszugs aus den Werken Kassians", bemerkenswert, weil ihn Eucherius selbständig den Werken Kassians hinzugefügt hat. Kassian spricht von der Sitte in ägyptischen Klöstern, die Eintretenden nach der Einkleidung (in der damaligen Auffassung nach der Profeß; denn die Einkleidung bedeutet in der alten Auffassung die Profeß, und diese alte Auffassung ist bei Kassian noch maßgebend; der hl. Benedikt läßt die Einkleidung erst nach der Profeß erfolgen) noch ein Probejahr machen zu lassen und sie, wenn sie den Anforderungen nicht entsprechen, ohne das klösterliche Gewand wieder zu entlassen. Eucherius bemerkt dazu: „So ist es also — nach einer so genauen Prüfung — für den einzelnen nicht so einfach, beliebig einzutreten und wieder aus dem Kloster auszutreten: sondern wer kundgibt, daß er nicht bleiben wolle, dem wird durchaus das Gewand des Klosters. abgenommen." Was Eucherius damit schildert, paßt nicht gut zu der Darstellung Kassians, vielmehr läßt dieser das Verharren im selben Kloster bis zum Tode als eine Tugend erkennen, der er besondere Bewunderung zollt, ohne auszusprechen, daß diese Beständigkeit unbedingt gefordert wurde. Viel besser stimmt der Zusatz des Eucherius zu der Vorschrift in der Regel des hl. Cäsarius von Arles, die wir schon besprochen, falls Cäsarius nicht bloß Beständigkeit im Berufe, sondern auch im gleichen klösterlichen Verbande im Auge hat. In jedem Fall drückt der Zusatz recht anschaulich die eigene Hochschätzung des hl. Eucherius für die Forderung der Stabilität im selben Kloster aus und stimmt vollkommen zu der Gesetzgebung der gallischen Kirchenversammlungen. Zweifellos ist von Lerin eine mächtige Bewegung gegen den Wechsel ausgegangen.

An Christi Himmelfahrt: Nubes lucida.

Goldene,
sonnenverklärte Abendwolke,
leise sprichst du heute
aus den feierstillen Höhen hernieder
von der glaubenden Gotteskirche
heiligen Liturgien!

Von unserm Blick und Tale
ist königlich hinweggewandelt
der segnende Sonnenball;
doch, du, Abendwolke,
du prangst noch mild und hehr —
von seinem Feuerglanze licht und satt.

Weggewandelt ist vom Aug der Sterblichkeit
der Erlösten Seelensonne: Jesus Christ;
von seiner Fülle, seinem Lichte
erstrahlen geheimnisreich und gnadenvoll
der Gottesstadt auf Erden
erhabne Liturgien.

P. Anselm Manser.

Hinweis auf Heinrich Joseph Vogels Ausgabe des Neuen Testaments im Urtext[1].

Von P. Anselm Manser (Beuron).

Der Advent mit seinen kurzen und kalten Tagen, mit seiner mattfarbenen, stillen und wie erstorbenen Natur hungert nach neuer Sonne und Lebenskraft. Er ist mit solchen Zügen ein Bild bedrückter und ringender Zeiten. Aber die Adventliturgie ist zur Seite der Adventnatur doch immer voller Hoffnungsblicke und Hoffnungsklänge. Am zweiten Adventsonntag ist für das Hochamt Statio in dem großen römischen Kreuzheiligtum von Santa Croce: gleichsam ein Halt unter und neben dem Kreuze. Da ertönt zu Anfang der Epistel aufmunternd die Stimme des Völkerapostels Christi: „Brüder! Alles, was geschrieben worden, steht zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und die Tröstung aus der Schrift die Hoffnung besitzen" (Röm. 15, 4). Die Heilige Schrift ist Licht für leiddunkle Zeit.

Es erfüllt mit freudiger Überraschung und Genugtuung, daß jüngst aus einem deutschen katholischen Verlagshause sogar eine neue wissenschaftliche Ausgabe des Urtextes der heiligen Bücher des Neuen Testamentes in die wirre Welt hinauswandern konnte. Die wertvolle, ungemein sauber und klar auf reinem wohltuenden Papier gedruckte Ausgabe ist eine gemeinsame und ehrende Leistung des gelehrten, bewährten Bibeltextforschers Dr. Heinrich Joseph Vogels und des geachteten Düsseldorfer Verlages J. Schwann. Dem Beobachter wissenschaftlicher Strombewegungen und ihrer teilweisen Niederschläge in der Buch- und Verlagsgeographie mag schon der Name der Verlagsheimat der vorliegenden Ausgabe nicht bedeutungsleer erscheinen. Ihre nächsten Vorläuferinnen aus katholischer Werkstatt hatten ihre Verlagsheimat im deutschen Süden: die Ausgabe von Friedrich Brandscheid in drei Auflagen (1892—1907) bei Herder in Freiburg, die von P. Michael Hetzenauer, an der Gustav Bickell mit seinem kostbaren Rat beteiligt war, bei Wagner in Innsbruck (1896—1898). Im Gegensatze zu Vogels bieten diese Ausgaben in ihrem Vollumfang neben dem griechischen Texte auch den lateinischen der amtlichen Vulgata. Als passendster lateinischer Seitentext zu Vogels griechischem Urtext stellt sich dar die vorzügliche kleine Ausgabe der kritisch berichtigten Vulgata Neuen Testamentes von H. Julianus White (Novum Testamentum Latine; Oxford 1911).

Bezüglich der reinen Vulgata des hl. Hieronymus († 420) teilt Vogels mit andern die Ansicht von dem außerordentlichen Wert dieser Übersetzung für Erkenntnis und Gewinnung des neutestamentlichen griechischen Urtextes. Je besser dieser und die Vulgata allmählich erforscht und festgestellt wurden, um so näher scheinen sich Urtext und Vulgata gerückt zu sein und zu stehen. Hierin zeigt sich ein großer, denkwürdiger Wandel vollzogen. Sehr viel ist da dem bahnbrechenden Eingreifen des vielseitigen Berliner Philologen K. Lachmann († 1851) zu danken, der sein griechisch-lateinisches Neues Testament textwissenschaftlich auf das Verhör gewichtiger handschriftlicher Zeugen aufbaute. Als man die Vulgata nach dem landläufigen griechischen Texte (textus receptus) maß, kam sie sehr zu kurz und in den Schatten. Der urkundlich erhobene griechische Text dagegen gab ihr mehr und mehr ihre wahre hohe Stellung zurück. Vogels wertet die Zeugniskraft der Vulgata für den reinen griechischen Urtext z. T. höher als jene der ältern vorhieronymianischen Übersetzungsdenkmäler lateinischer Sprache. Diese Anschauung spiegelt sich denn auch wieder in dem von Vogels dargebotenen Texte. Vgl. Vorwort S. VII f.

Nach Anlage und äußerer Erscheinung zeigt sich Vogels Ausgabe am meisten verwandt mit der von Eberhard Nestle (Stuttgart, 1907 u. ö.). Sie erfreut sich seit langem festbegründeten Ansehens und weitester Verbreitung in aller Welt. Vogels nahm sich bewußt diese Taschen-Ausgabe zum Vorbild. Die innern Unter-

[1] Vogels, Henr. Jos., Novum Testamentum Graece. Textum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit H. J. V. kl. 8° (XVI u. 676 S.) Düsseldorf 1920, Schwann. M. 20.—

schiede in der selbständigen wissenschaftlichen Textgestaltung werden dadurch keineswegs undeutlich; im Gegenteil: man empfindet sie nur um so schärfer und unmittelbarer. An zahlreichen Stellen bietet der heimgegangene verdiente Nestle seinem Plane gemäß Lesarten, die nicht unmittelbar den Textquellen, sondern nur größern Textausgaben und Textgestaltungen entnommen sind. An den gleichen Stellen treten dagegen bei Vogels wie sonst die quellenmäßigen Textzeugen selbst auf. Damit ist bereits ein bedeutsamer Fortschritt und Eigenwert gegeben. Nestle hatte die Blattränder seines Bändchens haushälterisch mit ungemein reichen Verweisungen auf verwandte Bibelstellen und auch mit den eusebianischen Abschnittzahlen der Evangelieneinteilung, Übereinstimmung oder Eigenstellung ausgestattet. Vogels ist in solchen dienenden Zugaben ungleich sparsamer. Auch in einem weiteren Punkte verließ er sein Vorbild: noch eher als bei Nestle hätte mancher die einleitende Vorrede bei Vogels in lateinischer Sprache erwartet. Sie möchte wohl ein weniges beitragen zur größern und leichtern Verbreitung des schönen kleinen Buches im fremdsprachlichen Ausland.

Der Einleitungsteil der vorliegenden Ausgabe ist einstweilen überraschend knapp: ein Vorwort mit einigen Andeutungen über Art und Richtung der Ausgabe und Erklärung der angewandten kritischen Zeichen und Abkürzungen. Für Grundsätzliches muß man auf frühere Arbeiten Vogels zurückgreifen, die durch reiche selbständige Beobachtungen hervorragen und zum Teil scharfsinnig neue Wege weisen. Sie bedeuten alle eine lange und umfassende Vorbereitung auf die erschienene, in kurzer Frist vollendete Ausgabe. Eigens erwähnt sei der etwas mehr verborgene Beitrag: „Methodisches zur Textkritik der Evangelien" von 1913 im XI. Bd. der „Biblischen Zeitschrift" (Freiburg, Herder), S. 367—396. In der Ausgabe selber fallen über Textzeugen nnd ihre Bewertung, über Textfamilien und Textgeschichte, usw. keine näheren Bemerkungen. So steigen einem denn bei Betrachtung des hergestellten Textes mitunter ungelöst bleibende Fragen auf über Aufnahme und Abweisung einzelner Lesarten, usw. Der Abschnitt Kap. VII, 53 — Kap. VIII, 11 des Johannesevangelium über die losgesprochene Ehebrecherin steht z. B. in Doppelklammern. Was mögen sie noch eigens andeuten oder feststellen, da die geteilte Zeugenreihe zu Füßen des Textes aufgeführt ist? In der älteren Ausgabe von dem hervorragenden Münchener Möhlerschüler Franz Xaver Reithmayr († 1872) ist sie nicht vermerkt, und darum ist seine Einklammerung des text- und sogar kirchengeschichtlich vielbehandelten Abschnittes auf Grund des Vorwortes (S. VII) leicht erklärlich (Novum Testamentum Græce et Latine; München, 1847). Bei Nestle befindet sich diese Perikope nur unter dem Striche, der auf jeder Seite die Scheidung zwischen dem laufenden Haupttext der heiligen Urkunden und vereinzeltem Sondergut ihrer Überlieferung anzeigen will. Den vielbesprochenen Markusschluß (Kap. XVI, 9—20) bietet Nestle allerdings über dem Strich aber in absondernder Doppelklammer, Vogels dagegen in glatter und und ungebrochener Verbindung mit dem Vorausgehenden gleich der Vulgata mit andern führenden Textzeugen. Im Hinblick auf diese und verwandte Fälle darf man wohl sagen: Nirgends liest gegenwärtig der katholische Theologe, und der gebildete griechischlesende Katholik überhaupt, den Urtext des Neuen Testamentes in neuer kritischer und handlicher Ausgabe vortrefflicher und zugleich vertrauter als eben bei Heinr. Jos. Vogels. Zur Benützung ihres heiligen Inhaltes in heiliger Sprache ermuntert auf Grund tiefer eigener Erfahrung noch heute — und heute wieder besonders — Friedrich Leopold Graf zu Stolberg († 1819) mit seinem mehr als hundertjährigen aber noch nicht entwerteten Lehrbriefworte: „Die Kunde des Griechischen gewährt den unschätzbaren Segen, die heiligen Schriften des Neuen Bnndes in der Ursprache lesen zu können, ein Segen, dessen kein Jüngling, der sich höherer Bildung befleißigt, entbehren sollte" (bei Joh. Janssen „Friedrich Leopold Graf zu Stolberg seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche", Freiburg, Herder 1877, S. 433)[1].

[1] Eine fachmännisch eingehende und dabei sehr anerkennende Vorführung von Vogels Ausgabe brachte u. a. die Revue bénédictine", 32. Jahrgang, 1920, S. 175—181: D. Bernard Capelle: Une nouvelle édition du Nouveau Testament Grec.

Ein bedeutendes Werk vom Mönchtum.

Butler, Benedictine Monachism (Schluß).

Kap. 14. Benediktinische Regierungsform. Die patriarchalische Gewalt des Abtes wurde schon früh durch die Visitationen beschränkt, die zuerst dem Bischof zustanden und dann immer mehr zur Aufstellung eigener Visitatoren, zur Bildung von Kongregationen und zur Exemption von der bischöflichen Jurisdiktion führten. Ich möchte jedoch bemerken, daß es auf dem Kontinent auch Kongregationen mit eigenen Visitatoren gab, welche nicht exempt waren. — Eine weitere Beschränkung der potestas paterna war die Einführung von gemeinsamen Statuten in den Kongregationen und die allmählich im kanonischen Recht verankerte Ausdehnung der Kapitelsrechte. Butler erkennt die Berechtigung dieser Einschränkungen an, fordert aber, daß das tägliche Leben im Kloster durch die persönliche Leitung des Abtes geregelt werde. Der Verfasser ist mit Recht gegen allzu kleinliche Vorschriften, wie sie im 16. und 17. Jahrhundert über Kleidung, Nahrung und dgl. erlassen wurden und hält es mit Recht für unwürdig, wenn der einzelne Mönch auf Schritt und Tritt mit den Statuten in der Hand dem Abte Überschreitungen seiner Amtsbefugnisse nachweisen will. Geradezu klassisch ist die Stelle, mit welcher sich der Verfasser gegen etwaige Ideen von Parlamentarisierung und Demokratisierung, die vielleicht in den Klösteru Eingang finden könnten, wendet: „Der Seniorenkonvent“ darf keine „Ausschuß-Sitzung von Direktoren sein unter dem Vorsitz des Abtes, der den Majoritätsbeschluß einfach zur Ausführung zu bringen hat“. „Das Konventkapitel“ darf keiner „Aktionärversammlung gleichen, welche Beschlüsse faßt“. Feinsinnig bemerkt Butler, daß das Kapitel mehr ein negatives als ein positives Mitbestimmungsrecht hat; es kann den Abt von etwas abhalten, was er tun möchte, aber es kann ihn nicht zu etwas zwingen, was er nicht tun will. Auf diese Weise ist die Stellung des Abtes, wie sie dem hl. Benedikt vorschwebt, im wesentlichen erhalten. — Mit Geschick und brüderlicher Offenheit gegenüber seinen englischen Mitbrüdern, die noch zeitliche Äbte haben, behandelt der Verfasser die Frage von der Lebenslänglichkeit der Äbte. Er anerkennt, daß dieser wesentliche Punkt der Benediktiner-Verfassung im neuen Kirchenrecht gut berücksichtigt worden ist, wiewohl man zwischen den Zeilen lesen kann, daß Butler die Fassung des Kan. 505 bedauert, nach welchem für die höheren Obern als Regel die Zeitlichkeit und die Lebenslänglichkeit nur als Ausnahme gilt, und für die Lokaloberen überhaupt nur eine kurze Amtsdauer in Frage kommt. Wir glauben weder pietätslos noch unehrerbietig zu sein, wenn auch wir bedauern, daß das Prinzip der Lebenslänglichkeit, welches die Kirche von alters her bei ihren Bischöfen und Pfarrern aufrecht erhalten hat, bei den Ordensleuten zur Ausnahme herabgesunken ist. Würde es heißen, daß die höheren Oberen und die Lokaloberen lebenslänglich oder zeitlich sind je nach den Konstitutionen, so wäre volle Gleichberechtigung der beiden Verfassungen konstatiert. Nun aber ist tatsächlich die alte Verfassungsform ins Hintertreffen gekommen. Schuld daran sind manche unwürdige Obere, viele unzufriedene Untergebene, demokratische Einflüsse von der Zeit der italienischen Republiken bis auf unsere Tage, Vorbilder neuerer Orden und nicht zuletzt der Umstand, daß der alte Stamm des hl. Benedikt aus Mangel an Organisation und an den nötigen kanonistischen Kräften vor der Mitte des 19. Jahrhundert in den römischen Kongregationen eine Zeitlang sehr schlecht vertreten war. Kein Wunder, daß dadurch die modernen Orden und Kongregationen tonangebend wurden, und daß bei Abfassung der Gesetze mehr auf das Negative, welches durch die vielen Klagen zur Kenntnis der Behörden gelangte, Rücksicht genommen wurde, als auf das Positive, das im Stillen wirkte, ohne offiziell an die maßgebenden Stellen berichtet zu werden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, erklären wir, daß diese Ausführungen unsere eigene Ansicht darstellen. Butler geht über diesen wunden Punkt rasch und zartfühlend hinweg. Wir möchten hiebei —

mit Hinblick auf Kap. 16 — darauf aufmerksam machen, daß schon aus diesen Gründen die würdige und machtvolle Vertretung des Ordens durch einen Abtprimas notwendig ist. Unschwer ist übrigens der Einfluß des Primas an manchen Stellen des neuen Kodex zu erkennen, welche für unsere Ordensverfassung von Wichtigkeit sind. — Daß die Lebenslänglichkeit der Oberen ihre Schattenseiten hat, gibt Butler freimütig zu. Bei Amtsunfähigkeit durch Alter schlägt er die freiwillige Resignation vor, sagt aber selbst, daß alte Leute es nicht glauben wollen, wenn es soweit ist. Sehr gut gefällt mir des Verfassers Vorschlag von einem zu fixierenden obligatorischen Resignationsalter der Äbte, etwa mit 65 oder 70 Jahren. Ist der Abt körperlich und geistig noch gut imstande, sein Amt weiter zu verwalten, so sollte ihn der Konvent bitten können, im Amte zu verbleiben. Letzteres scheint mir etwas bedenklich zu sein. Könnte dem nicht dadurch abgeholfen werden, daß der Abt über ein fixiertes Alter hinaus das Amt nicht ohne Dispens von Rom weiter verwalten darf? Dann ist ihm und dem Konvent jede Verlegenheit erspart. Wie man einen kanonisch zu jungen Abt postulieren kann, würde man auch einen kanonisch zu alten postulieren. Butler hält die jetzige Gesetzgebung wegen Absetzung eines Abtes nicht für ganz genügend. Aber nachdem die meisten Äbte von Rom selbst bestätigt werden, ist es ganz logisch, daß sie nur von Rom abgesetzt werden können. Dem Generalkapitel oder den Visitatoren oder anderen Personen oder Behörden sollte dies nicht übertragen werden. Auf solche Weise bleibt die vom Heiligen Stuhle übertragene Autorität des Abtes — die in den Pontifikalrechten ihren bildlichen Ausdruck findet — ganz gewahrt, und die Untergebenen haben trotzdem freie Hand, sich nötigenfalls an den Apostolischen Stuhl zu wenden; nur werden sie das vorsichtiger und mit reiflicherer Überlegung tun, als wenn niederere Stellen den Abt absetzen können.

Kap. 15. Benediktinische Ordensverfassung. Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er im vorliegenden Kapitel in ruhiger, sachlicher Weise einen Überblick über die Entwicklung der monastischen Kongregationen gibt. Er unterscheidet mehrere Gruppen: Die „alten" Kongregationen, welche auf das vierte Laterankonzil und die „Benedictina" (1336) zurückgehen, in der vorreformatorischen Englischen und in der Bursfelder Kongregation sich am schönsten entfaltet haben und heute noch in acht Kongregationen fortleben, am treuesten in der Schweizerischen. Sie stellen eine lose Verbindung autonomer Klöster derselben Nationalität dar, deren Präsident oder Präses als primus inter pares kein Provinzialoberer ist, sondern nur im Rahmen der Konstitutionen, besonders durch die Berufung von Generalkapiteln und die (meist mit Hilfe anderer Äbte) vorgenommenen Visitationen der einzelnen Klöster für die allgemeine Aufrechthaltung der klösterlichen Zucht zu sorgen hat. Hiezu rechnet Butler noch im weiteren Sinne die streng zentralisierte Ungarische Kongregation, in welcher der Erzabt von Martinsberg eigentlich der einzige Abt im engsten Sinne ist. Eine andere Gruppe fußt auf der zisterziensischen Carta Caritatis, d. h. auf dem Filiationssystem. Hiezu gehören die Solesmer und die ihr nachgebildete Beuroner Kongregation (teilweise auch die Kongregation von St. Ottilien). Der Leiter der Kongregation hat hier ausgedehntere Rechte als in anderen Kongregationen; die Kongregation selbst beschränkt sich nicht auf eine Nationalität, sondern ist international. Eine Gruppe für sich bildete Cluny. Es hatte die straffste Zentralisation und internationales Prinzip; Butler spricht geradezu von einem völlig organisierten „Orden von Cluny" und stellt mit Gasquet dem großen Aufschwung dieser einzigartigen Erscheinung des Mittelalters deren raschen Niedergang entgegen. Eine scharf geschiedene Gruppe für sich bildet die Sublazenser Kongregation, die sich im 19. Jahrhundert von der Cassinensischen Kongregation abgesondert hat, welch letztere ihrerseits wieder von der Kongregation von St. Justina abstammt. Während die Cassinensische Kongregation sich wieder den „alten" Kongregationen angepaßt hat, bewahrt die Sublazenser Kongregation noch am treuesten die Verfassung von St. Justina, die lange in den romanischen Ländern und im nachrefor-

matorischen England die herrschende war. Ihr Generalabt ist ein wirklicher Generaloberer, die Mönche legen nicht auf das einzelne Kloster, sondern auf die verschiedenen Provinzen Profeß ab, die zwar nach Nationalitäten benannt sind, aber auch in anderen Ländern Niederlassungen haben. Butler nennt auch diese Kongregation einen völlig organisierten Orden mit zentralisierter Regierung; sie bildet einen ganz eigenen Zweig des Benediktinerordens, der sich nach Analogie der Dominikaner und Jesuiten weiterentwickelt und manches spezifisch Benediktinische aufgegeben hat. Wenn uns Butler auch nicht im Zweifel läßt, daß seine Sympathien für diejenigen Kongregationen sind, welche den Bestimmungen des vierten Laterankonzils am nächsten stehen und die alten Traditionen am besten bewahrt haben, so ist er andererseits in weitherziger benediktinischer Art auch gegen jede schablonenhafte Gleichmacherei. „Die Benediktinerkongregationen sind herangewachsen; sie sind nicht (künstlich) zu einem Orden gemacht worden. Jede trägt den Stempel ihres Ursprungs, ihres Heimatlandes, ihres Volkes, ihrer Geschichte, ihrer Tätigkeit, ihrer Umgebung; und so sind nicht zwei von ihnen einander gleich". Butler scheint sich nur gegen die Zumutung zu verwahren, daß das System der Carta Caritatis „dem kirchlichen Ideal einer monastischen Kongregation am nächsten kommt". Ob der ehrwürdige Verfasser der „Elementa Monastica" mit diesem Ausdruck hiemit anderen Kongregationen ein Vorbild hat vor Augen stellen oder nur sein eigenes System rechtfertigen wollen, wage ich nicht zu entscheiden. Aber der Umstand, daß nicht einmal die Zisterzienser dieses Ideal ganz aufrecht erhalten haben, und daß in neuester Zeit manche Bedenken gegen dasselbe aufgetaucht sind, besonders aber die Bildung einer eigenen (national) Belgischen Kongregation durch Benedikt XV. (20. Februar 1920) scheinen Butler wenigstens teilweise recht zu geben. Auf weitere Einzelheiten wollen wir hier nicht eingehen, da einige hier einschlägige praktische Fragen, soweit wir unterrichtet sind, der autoritativen Entscheidung durch die kirchlichen Behörden harren. Nur eines möge mit Kardinal Gasquet und Abt Butler als geschichtliche Lehre der verschiedenen Reformbestrebungen im Benediktinerorden festgestellt werden, daß die großen Erfolge der Bewegung von Cluny, (Citeaux,) St. Justina, Bursfeld, Solesmes und Beuron nicht so fast den Änderungen im bisherigen System oder in der bisherigen Verfassung zu verdanken sind, als vielmehr dem jugendfrischen Leben, das in den Adern dieser für ihre Zeit neuen Kongregationen pulsierte und sich von selbst anderen monastischen Familien mitteilte. Kap. 16. Der Orden des hl. Benedikt. Wenn im vorigen Kapitel der Zusammenschluß der einzelnen Klöster zur Einheit der Kongregation behandelt wurde, so untersucht der Verfasser in diesem Kapitel den Zusammenschluß aller Kongregationen zu einem „Orden". Schon die von Butler stammenden Anführungszeichen lassen seine Auffassung erraten und wir müssen ihm mit Abt Molitor und dem C. J. C. recht geben, daß der Titel „Orden" im strengen Sinn eigentlich nur den Benediktiner-Kongregationen zukommt, und daß man nur im allgemeinen und uneigentlichen Sinn von einem „Orden" des hl. Benedikt sprechen kann. Von dieser Prämisse ausgehend erörtert Butler eingehend die Bestrebungen Leos XIII., alle Benediktiner Kongregationen durch Aufstellung eines Abtprimas unter sich zu vereinigen. Nach dem vom Verfasser mit gewohnter Gründlichkeit gegebenen und verarbeiteten Material läßt sich nicht leugnen, daß hiebei manche Ansätze zu einer straffen Zentralisation zu Tage traten, welche jedoch wegen des Widerspruchs der meisten Äbte zugunsten der Autonomie der einzelnen Klöster wieder fallen gelassen wurden. Doch dürfte kaum eine Gefahr bestehen, daß ein „ehrgeiziger Primas, der sich selbst zum General machen möchte", in Rom allzu leicht Gehör fände, nachdem im neuen Kirchenrecht (Kan. 501 § 3) genau das Gegenteil festgelegt ist. Daß Butler für das Amt des Primas keine allzu großen Sympathien hat — die Träger dieser Würde schätzt er ja als Personen überaus hoch — erhellt aus seinen Ausführungen ohne weiteres. Aber es wäre ein verfehlter Schluß, wollte man darin eine Kampfansage zur Beseitigung der Institution des Abbas

Primas erblicken. Butler sagt nur, daß „es sich für alle Benediktiner, besonders die Äbte und Präsides und vor allem für den Primas selbst gezieme, die großen, grundlegenden Prinzipien benediktinischer Regierungsform und Verfassung, die sich aus der Regel selbst ergeben und so klar durch die Präsides im Jahre 1907 dargelegt worden sind, mit dem Verstand zu erfassen und getreu zu wahren". Ja Butler freut sich, „daß nach fünfundzwanzigjähriger Erfahrung sich keine Zeichen von Zentralisation gezeigt haben. Die Kongregationen blühen immer noch unter ihren eigenen Konstitutionen und Observanzen in der vollen Unabhängigkeit, welche ihnen durch das „Summum semper" (Leos XIII.) zugesichert worden ist". Der Verfasser schließt dieses Kapitel sogar mit den begeisterten Worten, zu welchen ihn seinerzeit die Ábteversammlung zur Wahl des Primas, bzw. seines Koadjutors, im Jahre 1913 hingerissen hatte: „Die Konstitutionen, die Observanzen, die äußere Tätigkeit der verschiedenen Benediktinerkongregationen sind sehr verschieden je nach der Geschichte und den Lebensbedingungen und der Arbeit einer jeden und je nach dem nationalen Temperament und den Bedürfnissen der verschiedenen Länder, in welchen sie sind — sie sind so verschieden wie der Schnitt und die Fasson der Habite, welche von den jetzt in St. Anselmo versammelten Äbten getragen werden: Ledergürtel, Tuch- oder Seidenzingulum; Kollare jeder Art oder überhaupt keines, Kapuzen von mannigfacher Gestalt oder überhaupt keine — jedoch alle dasselbe Benediktinergewand. Diese Variationen desselben Gewandes symbolisieren so trefflich die Vielfältigkeit in der Einheit und die Einheit in der Vielfältigkeit, welche das Charakteristikum und die Stärke von St. Benedikts Stiftung ist und so getreu dem Geiste und der Geschichte seiner Regel entspricht... Die jetzt versammelten Äbte fühlen, daß bei allen Unterschieden die zugrunde liegende Einigkeit größer und weit mächtiger ist, als die Unterschiede an der Oberfläche, und daß all die verschiedenen Benediktinerkongregationen der modernen Welt . . . jede in ihrer eigenen Sphäre, die grundlegenden Traditionen, die Ideale, den Geist und den Einfluß übermitteln, welcher von Monte Cassino vor 1400 Jahren ausging." Trotz dieser herrlichen Worte, die keine leere Phrase sind, gewinnt man aus unserem Kapitel doch den Eindruck, daß der Verfasser sich mehr mit der von Leo XIII. geschaffenen Lage der Dinge abfindet, als von ihrer Zweckmäßigkeit ganz und gar überzeugt ist. Wenn er auch den beiden bisherigen Primaten wegen ihrer Tätigkeit als Äbte von St. Anselmo hohes Lob spendet, so scheint er die Tätigkeit eines Primas als solchen nicht in ihrem ganzen Umfang zu würdigen. Ein ehrwürdiger Veteran unseres Ordens, der Butlers Werk mit großem Interesse las und es hochschätzt, schrieb mir: „Wieviele Kongregationen haben seit 1893 unter Mithilfe und Beratung der Primaten neue Statuten und Konstitutionen erhalten. Welche Kraft gibt z. B. den Äbten in Amerika die Stütze in Rom gegenüber manchen Bischöfen. Die Erzäbte Maurus und Placidus Wolter, die in Rom ihr Noviziat machten, haben oft mit Betrübnis erzählt, wie unbekannt und wenig beachtet damals der Orden in Rom war. Wie ist das anders geworden! Zu welchen Zuständen kämen wir wieder, wenn jede Kongregation einen Prokurator in Rom haben müßte?" — Gerade, weil Abt Butler im Verlaufe seines ganzen Werkes den Geist der hl. Regel gegenüber dem toten Buchstaben so sehr hervorhebt, möchten wir glauben, daß der große Gesetzgeber, welcher den Zeitverhältnissen in so weitgehendem Maße Rechnung trug, sicher in unserer Zeit auch mit der Tatsache gerechnet hätte, daß heutzutage ohne eine machtvolle Repräsentation und ohne ein, wenn auch noch so freies Band der Einheit nicht mehr viel zu erreichen ist. Wenn Kardinal Gasquet und Abt Butler den Schluß ziehen, daß der hl. Benedikt den Gedanken einer allgemeinen Oberleitung über mehrere Klöster, welchen er in Subiaco zur Ausführung gebracht, in Cassino aufgegeben und sich so zum Gegner der Zentralisation erklärt habe, so hat dieser Schluß viel Wahrscheinlichkeit für sich, aber nicht so viel, daß er nicht eine andere Möglichkeit zuläßt, welche mir persönlich als wahrscheinlicher vorkommt. Wie mir vor Jahren von fran-

zösischen Mitbrüdern versichert wurde, hatte Abt Guéranger einen großen persönlichen Einfluß und war die Seele der von ihm gestifteten Solesmer Kongregation. Erst nach seinem Tode merkte man, daß er in seiner Bescheidenheit zu wenig mit dem Faktor seines Abscheidens gerechnet hatte. Ähnlich, glaube ich, war es beim hl. Benedikt. Dial. II, Kp. 22, wo vom Klosterbau in Terracina die Rede ist, legt diesen Schluß nahe. Sei dem, wie ihm wolle. Wenn Butler die Bildung von Kongregationen im Sinne des vierten Laterankonzils zur Wahrung der gemeinsamen Interessen der Klöster eines Landes uud zur Aufrechthaltung der Ordenszucht als eine berechtigte Neuerung anerkannt, die mit der Autonomie der einzelnen Klöster wohl vereinbar ist, so muß er doch auch zugeben, daß ein freier Zusammenschluß aller Kongregationen in einen einzigen Verband zur Wahrung der gemeinsamen Interessen und der allgemeinen Ordensprinzipien sehr zeitgemäß ist, der autonomen Stellung der einzelnen klösterlichen Familien und Kongregationen keinen Eintrag tut und dem Geiste unseres gemeinsamen heiligen Patriarchen gewiß nicht widerspricht. — Kap. 17. Tägliches Leben im Kloster des hl. Benedikt. Mit peinlicher Genauigkeit untersucht der Verfasser hier die Länge der einzelnen Teile in der klösterlichen Tagesordnung je nach der Jahreszeit. Er stellt fest, daß im Hochsommer der nächtliche Schlaf nur fünf Stunden betrug und durch eine zweistündige Siesta ergänzt wurde. Für den Winter setzt Butler neun Stunden Schlaf an. Als Durchschnittsmaß berechnet er (nach Stunden): Opus Dei $3^1/_2$, „Studium orationis" $^1/_2$, Lesung 4, Arbeit $6^1/_2$, Schlaf $8^1/_2$, Mahlzeiten 1. — Überraschend aber überzeugend beweist er, daß zu St. Benedikts Zeiten keine tägliche Konventmesse oder Kommunion stattfand, und daß es auch keine Rekreation gab; letztere wurde nach Morin ungefähr im neunten Jahrhundert allgemeiner Gebrauch. Mit Abt Delatte tut Butler dar, daß man unter dem Silentium der hl. Regel keinen „Mutismus" zu verstehen habe (ewiges Schweigen), wie es später öfters ausgelegt wurde, sondern eher das Reden mit gedämpfter Stimme und die Tugend der Schweigsamkeit, welche unnötiges Reden vermeidet. — Die Behauptung des Verfassers, daß zweifellos das ganze Offizium gesungen wurde, sollte mit Beweisen belegt werden. — Zur Behebung des von Butler angeführten augenscheinlichen oder scheinbaren (beides englisch „apparent") Widerspruchs zwischen den Iden des September im 41. Kap. der hl. Regel und den Kalenden des Oktober im 48. Kap. könnte vielleicht die Deutung dienen, daß der 14. September der Tag ist („18. Calendas Oktobris"), an welchem die Kalenden des Oktober zum erstenmal genannt werden. — Kap. 18. Der benediktinische Gedanke im Laufe der Jahrhunderte. Dieses Kapitel bildet eigentlich schon einen großen Teil des im 20. Kap. folgenden Abrisses über die Ordensgeschichte. Durch die Flucht der Mönche von Cassino nach Rom trat die ländliche Arbeit etwas zurück; mehr und mehr wurden die Mönche zu Priestern geweiht, und so kam die Handarbeit noch weiter außer Übung. Dagegen erfolgte eine beständige Verlängerung des Offiziums und eine großartige Ausgestaltung der liturgischen Gottesdienste namentlich in Cluny; hievon ist die tägliche Konventmesse und die Liebe für eine feierliche Liturgie bis zum heutigen Tag geblieben. Citeaux beschnitt die Zahl der Nebenoffizien und betonte wieder die Handarbeit. Das in der hl. Regel nicht vorgesehene Mitternacht-Offizium mit unterbrochenem Schlaf wurde seit dem 12. und 13. Jahrhundert fast allgemein angenommen. Durch die „Benediktina" (1336) wurde die Notwendigkeit höherer Studien für die jungen Mönche betont usw. Verschiedene Änderungen im Laufe der Jahrhunderte erklärt Butler als Rückkehr zu den Idealen des älteren Mönchtums, welche der hl. Benedikt „absichtlich verworfen" oder mit weiser Mäßigung umgestaltet hatte, so das Einsiedlerleben, körperliche Strengheiten, subjektive Frömmigkeit, rein kontemplatives Leben ohne bestimmte Arbeit, zu langes Psalmengebet, zentralisierte Organisation (siehe unsere Stellungnahme zu letzterer in den Bemerkungen zu Kap. 16.) — Als Schlußresultat konstatiert der Verfasser, daß die Benediktiner sich stets den Zeitströmungen in Welt und Kirche anzupassen

verstanden, und behandelt die verschiedenen Neuerungen in der Übung der Frömmigkeit von der Privatmesse bis zur Besuchung des Allerheiligsten und zum Rosenkranz und Kreuzweg, sowie die Änderungen im äußeren Leben, vom Ausgang mit Erlaubnis der Oberen bis zum Zeitungslesen, Rauchen und Eisenbahnfahren. Für manche Dinge führt er als Hauptgrund treffend die Worte des 40. Kap. der hl. Regel: „Quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest". — Mit Newman spricht Butler auch von einem „wirklich dichterischem Element im Leben des Benediktiners" und und weist nach, wieviel Freiheit die hl. Regel trotz ihrer strengen Grundsätze vermöge ihrer weisen Diskretion dem einzelnen Individuum noch läßt, so daß man mit Recht von einer „benediktinischen Freiheit des Geistes" sprechen kann. Denn die Regel gibt nicht so fast eine Menge einzelner Vorschriften als einige wenige Hauptgrundsätze an. — Als kleine Ergänzung zur Frage, wann und warum die Weihe der Mönche zu Priestern zugenommen hat, möchte ich auf die Zeit Gregors d. Gr. hinweisen, der wegen Priestermangels zur Ordination von Mönchen greifen mußte. — Kap. 19. Benediktinische Tätigkeit für die Außenwelt. Auch dieses Kapitel ist ein Vorläufer von Kap. 20 und gibt einen Überblick über die vierfache Tätigkeit der Söhne des hl. Benedikt, die sich wie von selbst aus den in der hl. Regel liegenden Keimen entwickelt hat: Apostolat (hier hätte bei St. Ottilien Korea genannt werden sollen), Zivilisation, Erziehung (einschl. Seelsorge), Studien. Bei der Seelsorge möchte ich Pfarreien mit 50000 Seelen nicht gerade mit dem Verfasser als eine ideale Beschäftigung für Benediktiner ansehen; es müßte nur sein, daß nicht mehr als die Hälfte der Mönche in der Seelsorge beschäftigt ist. Andererseits scheint mir die Bezeichnung der inkorporierten Pfarreien als Mißbrauch zu hart. Diese Pfarreien sollten nicht nur „den Beutel der Abteien füllen", sondern sie legten den betreffenden Klöstern auch sehr schwere Lasten auf, wie die Unterhaltspflicht des Seelsorgers (der sehr oft ein Weltpriester war) und die schwere Baulast am Kirchengebäude. Exponierte Pfarreien wurden erst in neuerer Zeit ausnahmsweise vom Heiligen Stuhl gestattet. Aber an sich sind sie gegen das Prinzip der hl. Regel. Deshalb zitiert Butler mit Recht den Ausspruch des Bischofs Ullathorne über unsere Vorfahren: „Nicht Pfarreien errichteten sie, sondern Klöster." — Die vierte Tätigkeit wird erörtert in Kap. 20. Benediktinische Studien. Ausführlich behandelt der Verfasser die Entwicklung eigentlich wissenschaftlicher Studien in den Benediktiner-Klöstern, schildert eingehend den bekannten Streit zwischen de Rancé und Mabillon und entwirft ein anschauliches Bild von der einzigartigen Tätigkeit der Mauriner. Als große Gelehrte läßt Butler nur sehr wenige gelten, allen voran Beda den Ehrwürdigen und Mabillon. „Die benediktinische Geschichte hat nicht viele Bedas hervorgebracht", lautet das strenge Urteil des gewissenhaften englischen gelehrten Abtes, das er auch durch überzeugende Einzelheiten, namentlich aus der Geschichte der Mauriner, belegt. Wenn Butler das wissenschaftliche Ideal so hoch steckt, will er durchaus nicht unsere jungen Mitbrüder abschrecken, den steilen und dornigen Pfad der Wissenschaft mit dem Segen des Gehorsams gestärkt zu wandeln, sondern er will sie nur — wie einst der hl. Philipp Neri seinen Jünger, den späteren gelehrten Kardinal Baronius — vor eitler Selbstüberschätzung und Oberflächlichkeit, vor Vielwisserei und Vielschreiberei schützen. Demut, kritischer Takt und Gründlichkeit nebst natürlicher Anlage und eisernem Fleiß haben einen hl. Beda und einen Mabillon hervorgebracht und sind für jegliche wissenschaftliche Tätigkeit eines Ordensmannes notwendig. — Kap. 21. Skizze einer benediktinischen Geschichte. Mag diese Skkize auch sehr kurz sein, und muß man sie auch teilweise aus den vorhergehenden Kapiteln ergänzen, so sind wir dem Verfasser dafür doch sehr dankbar, nachdem bisher noch keine größere allgemeine Geschichte des Benediktinerordens erschienen ist. Mögen die ermutigenden Worte Butlers, daß diese Aufgabe „nicht von unüberwindlicher Schwierigkeit" ist, berufene Kräfte begeistern, sie bald in Angriff zu nehmen. Die großen Grundlinien hiezu hat unser Verfasser gezogen. — Kap. 22.

Eine Benediktinerabtei im 20. Jahrhundert. Wie der Verfasser am Ende seiner mustergültigen Regelausgabe in Form einer „Medulla" in wenigen Sätzen den wesentlichen Inhalt der hl. Regel zusammenfaßt, so zieht er hier unter dem anschaulichen Bilde einer modernen Benediktinerabtei die praktischen Folgerungen aus den vorausgegangenen Erörterungen. Goldene Worte hat Butler über die Erziehung der jungen Mönche; ihr kann nicht genug Sorgfalt zugewendet werden. Gründlich erörtert er eines der aktuellsten Probleme, die Arbeit der Mönche außerhalb des liturgischen Chordienstes. Er verlangt Arbeit, nicht bloß Beschäftigung oder Erholung. Diese Arbeit muß ermüden und mit dem gemeinsamen Leben vereinbar sein. Nur ein kleiner Teil der Mönche soll sich deshalb mit der Pfarrseelsorge, mit Exerzitien und Volksmissionen beschäftigen. Einige auserlesene Jünger soll der Abt, falls sie die Fähigkeiten dazu besitzen — auch wenn es Opfer kostet — zu gründlicher wissenschaftlicher Arbeit ausbilden lassen. Dagegen sieht der Verfasser — was gewiß manche Leser überraschen wird — als beste Arbeit eines modernen Klosters Unterricht und Erziehung an. Die genaue Einteilung der Zeit, die streng kontrollierte Arbeit und die mannigfachen Gelegenheiten zu Selbstverleugnung und Opferwilligkeit machen diese Beschäftigung in der Tat zu einer echt monastischen Arbeit, die sich gut mit der Vita communis und auch mit dem Chordienste vereinigen läßt, wofern nur die klösterlichen Lehrer nicht mit ebenso viel Lehrstunden bedacht werden, wie ihre weltlichen Kollegen. Allerdings möchten wir dem Verfasser zu bedenken geben, daß im modernen Staate an die Vorbildung der Lehrer in vielen Ländern sehr hohe Anforderungen gestellt werden, mögen die Lehrer nun an eigentlichen Staatsschulen wirken oder nur mit solchen Schulen konkurrieren wollen. — Für jeden seiner Mönche in der Idealabtei fordert Butler mit Recht, daß ihm außer der täglichen halbstündigen Betrachtung noch ein weiteres halbes Stündchen zum ruhigen Lesen und Nachdenken gesichert werde. Wer je im Kloster unter der Last der äußeren Verwaltungssorgen oder unter der Überbürdung in der Seelsorge oder im Unterricht geseufzt hat, wird die Notwendigkeit dieser Forderung anerkennen und deren Durchführung als wahre Wohltat begrüßen.

Wir schließen diese ausführliche Besprechung mit dem Wunsche, daß das prächtige Buch recht viele Freunde finden möge. Freilich wird hiezu die Übersetzung in andere Sprachen notwendig sein. Sehr zu begrüßen wäre es, wenn der hochverehrte Verfasser sich entschließen könnte, in lateinischer Sprache eine „Medulla" dieses seines geistigen Testamentes abzufassen, welche mit Beiseitelassung aller strittigen und polemischen Partien und mit Beschränkung des wissenschaftlichen Apparates auf das Notwendigste und unter Zusammenfassung aller geschichtlichen Einzelheiten in eine abgeschlossene Skizze der Ordensgeschichte ein Handbuch für unsere klösterliche Jugend im Noviziat und Klerikat bilden würde. Sicher würde diese „Medulla" auch von älteren Ordensbrüdern und von Freunden unseres Ordens fleißig benützt werden, und noch manch dankbares Memento würde sich Abt Butler dadurch sichern, auch wenn einmal der Hirtenstab schon längst der müden Hand entsunken sein wird.

Abt Dr. Plazidus Glogger (Augsburg).

Mönchspiegel. Gleichwie es einen schlimmen Eifer der Bitterkeit gibt, der von Gott trennt und zur Hölle führt, so gibt es auch einen guten Eifer, der von den Fehlern reinigt, zu Gott und zum ewigen Leben führt. — Diesen Eifer sollen die Mönche mit der feurigsten Liebe betätigen. Sie sollen also einander in Ehrerbietung zuvorkommen, die Gebrechen, seien sie körperliche oder geistige, gegenseitig mit größter Geduld ertragen, im Wetteifer einander gehorchen. Keiner strebe nach dem, was er für sich, sondern nach dem, was er mehr für andere nützlich erachtet. Die brüderliche Liebe sollen sie in reiner Gesinnung erweisen, Gott in Liebe fürchten, ihrem Abte in aufrichtiger und demütiger Hingebung zugetan sein, Christus durchaus nichts vorziehen, der uns alle zum ewigen Leben führen möge. Regel des hl. Benediktus, Kap. 72.

Bücherschau

Hock, K., Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes. Ein Büchlein für Seelen, die nach Vollkommenheit streben. 8. u. 9. Aufl. kl. 8° (XVI u. 276 S.) Würzburg 1920, Bauch. M. 9.—

Ein Erbauungsbüchlein, das im Verlauf von drei Jahren neun Auflagen in 40000 Exemplaren erlebt, hat offenbar dem religiösen Menschen von heute etwas zu sagen. Es will „Seelen, die nach Vollkommenheit streben", Mittel zeigen, wie sie schnell und sicher ans Ziel, zur innigsten Gottvereinigung auf Erden gelangen.

Wir wollen hier die Streitfrage nicht entscheiden, ob Mystik ein besonderer Weg oder eine bestimmte Strecke auf dem e i n e n Weg zur Heiligkeit ist. Soviel ist gewiß, daß weder Mystik noch Heiligkeit ohne außergewöhnliche Gottesliebe und diese wiederum nicht ohne einen hohen Grad innerer und äußerer Losschälung möglich ist. In früheren Jahrhunderten galt der Wandel in der Gegenwart Gottes als der unumgängliche Weg zu diesem Ziel. Und gerade die Mystiker alle ohne Ausnahme werden nicht müde, den Wandel vor Gott als das einzige Mittel zu preisen, um die Seele auf den Empfang mystischer Gnaden vorzubereiten. In Deutschland unterbrach die Reformation, in Frankreich die Revolution die große Überlieferung der Heiligen und der Mystiker. Es war zwar immer noch die Rede vom Wandel vor Gott, er nahm aber nicht mehr jene grundlegende und mittelpunktliche Stellung in der Erbauungsliteratur ein. Da wirkte das bescheiden auftretende Büchlein von Hock wie eine Neuerung auf aszetischem Gebiet. Tausende griffen gierig nach ihm.

Wie der Verfasser selber bekennt, verdankt das Büchlein seelsorglicher Erfahrung seinen Ursprung. An Seelen, die unter seiner Leitung auf dem Weg eines äußerlich und innerlich losgeschälten Lebens von der gewöhnlichen Gebetsweise zur mystischen fortschritten, lauschte er das Geheimnis ab, das jene staunenswerten Fortschritte entscheidend beeinflußte. Es war der immerwährende Wandel in der Gegenwart Gottes. Beachtenswert ist es, wie hier lebendige Mystik die abgerissenen Fäden der Überlieferung wieder aufnahm und weiterspinnt. Der Schwerpunkt und die hohe Bedeutung des Büchleins liegt darin, daß es, auf wirklicher Erfahrung fußend, zum höchsten Vollkommenheitsleben anleiten will. Mit großer Befriedigung und mit reichem inneren Nutzen werden alle den theologischen und erbaulichen Anregungen über den Wandel vor Gott folgen. Sie quellen unmittelbar aus einem tiefdringenden Verstand und einem mit heiliger Priesterliebe und vorbildlichem Seeleneifer erfüllten Herzen. Kritisch wird der Leser Stellung nehmen dort, wo er mit einer bis ins kleinste ausgestalteten Technik praktisch zum immerwährenden Wandel vor Gott angeleitet wird. Hier hat tatsächlich in der Öffentlichkeit die Kritik auch eingesetzt. Der Verfasser nimmt ausdrücklich Bezug darauf im Vorwort zu dieser neuesten Auflage.

Der Stein des Anstoßes war und ist auch heute noch die Frage, ob man immerwährend an Gott denken und gleichzeitig seinen Berufsarbeiten nachkommen kann. Experimentalpsychologische Versuche über die Enge des Bewußtseins haben die Unmöglichkeit dargetan, zwei Aufmerksamkeitsleistungen gleichzeitig zu vollziehen. Wenn man trotzdem von einer Art Gleichzeitigkeit seelischer Leistungen sprechen kann, so geschieht es nur in uneigentlichem Sinn: entweder ist die eine Leistung so mechanisiert, daß sie keine Aufmerksamkeit erfordert, oder die eine Leistung schiebt sich regelmäßig in die Pausen der anderen ein oder die beiden Leistungen organisieren sich zur Unterordnung in eine Haupt- und Nebenaufgabe. Für eine Erklärung des i m m e r w ä h r e n d e n Wandels vor Gott kämen nur die beiden letzten Möglichkeiten in Frage. Vielleicht könnte der Verfasser mit der bei Moralisten üblichen Unterscheidung der attentio actualis in eine directa und reflexa die Frage dahin lösen, daß für den i m m e r w ä h r e n d e n Wandel vor Gott die attentio actualis reflexa genügt.

Das aber wäre nur eine rein formale, keine wirkliche Lösung der Schwierigkeit. An sich wäre es denkbar, daß man von einem immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart im Sinn der beiden letzten Möglichkeiten spräche. So wie der Verlauf des menschlichen Seelenlebens nun einmal ist, halten wir aber den immerwährenden Wandel vor Gott auch in einer dieser beiden Fassungen für ausgeschlossen. Es bedürfte eines fortwährenden außerordentlichen, wunderbaren Eingriffes der Gnade. Einen solchen aber können und dürfen wir nicht als Regel annehmen.

Wir müssen aber dem Verfasser darin unbedingt recht geben, daß der immerwährende Wandel vor Gott neben anderen Brufsarbeiten tatsächlich vorkommt, z. B. im Gebet der Einfachheit und in der mystischen Liebesvereinigung. Allein mit der Tatsache des „Daß" ist die Frage nach dem „Wie" noch lange nicht gelöst, insbesondere wenn es sich um theoretische, allgemeingültige Formulierungen handelt. Da genügen nicht die Erfahrungen an einer oder der anderen Person oder an mehreren Personen, die aber unter denselben Bedingungen leben. Hier kann nur ein sehr umfangreiches Erfahrungsmaterial eine Entscheidung bringen. Und die Frage des „Wie" ist deshalb von so weittragender Bedeutung, weil sie in der praktischen Durchführung Anlaß zu unheilvollen, oft nicht mehr gut zu machenden Mißgriffen werden kann. So sehr wir dem Verfasser in allen anderen Punkten aus innerster Überzeugung zustimmen, so müssen wir doch freimütig gestehen, daß gerade dieser Punkt auch in der neuen Auflage keine befriedigende Klärung fand. Der Hinweis auf das psychologische Gesetz der Gewöhnung trifft nicht den Kern der Frage.

Angeregt von der Kontroverse Hock-Lindworsky unterzogen wir den immerwährenden Wandel in der Gegenwart Gottes von rein sachlichen Gesichtspunkten aus einer grundsätzlichen philosophisch-psychologischen Untersuchung (vgl. diese Zeitschrift 1921, Heft 1—4). Wir versuchten nachzuweisen, in welchem Sinn das immerwährende Denken an Gott in der Tat gleichzeitig mit anderen Beschäftigungen sich vereinigen kann. Wir verweisen daher auf diese Ausführungen. Wenn auch, um mit dem Verfasser zu reden, für den immerwährenden Wandel in Gottes Gegenwart weniger die Gesetze der Natur als der Gnade gelten, so kehren die Gesetze der Gnade jene der Natur nicht um oder heben sie auf. Wir dürfen also die Gesetze der Natur befragen, um die Gesetze der Gnade unserem Verständnis näher zu bringen.

Im übrigen ist das Büchlein wie kein anderes berufen, die Aufmerksamkeit aller nach Vollkommenheit Strebenden wieder auf einen Punkt von entscheidender Bedeutung für echtes Frömmigkeitsleben hinzulenken, der leider von der neueren Erbauungsliteratur viel zu wenig beachtet und betont wird, nämlich auf den immerwährenden Wandel in der Gegenwart Gottes. Der Verfasser hat sich ohne Zweifel ein hohes Verdienst um die Förderung wahrhaft innerlichen christlichen Lebens erworben.

Kümmer, Das große Geheimnis der Heiligen. 8° (108 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M. 5.30

Immer lauter erschallt der Ruf aus unserer schicksalschwersten Zeit nach großen starken Männern, die die Menschheit aus der Tiefe wieder zur Höhe führen. Wer den letzten und tiefsten Ursachen der heutigen Weltnot nachspürt, wird der Überzeugung werden, daß nicht etwa große Staatsmänner, Politiker, Gelehrte, Nationalökonomen die durchgreifende Rettung bringen können. Heil für die kranken Völker dürfen wir heute nur von den wahrhaft Größten unter den Menschenkindern erwarten: von den Heiligen. Heilige braucht die Welt. Diese Forderung findet in weiten Kreisen der Gegenwart volles Verständnis. Der Sinn für Heilige und Heiliges ist von neuem erwacht. Auch an gutem und selbst bestem Willen zur Heiligung und Heiligkeit fehlt es nicht. Im Augenblick aber, wo der Willen zur Tat werden soll, versagen so viele. Die Heiligkeit hat eben ihr Geheimnis. Nur wer es begreift, wird es in ihr zur Meisterschaft bringen. Und als „das große Geheimnis der Heiligen" entschleiert

uns der Verfasser mit Recht die **Tugend der Demut.** Es ist ein zeitgemäßes Büchlein, das er uns hier schenkt. In seiner liebenswürdigen Art, in warmer, oft von dichterischem Schwung getragener Sprache, mit psychologischem Feingefühl versteht er es, im Leser Sinn und Liebe für diese sonst so gescheute Tugend zu wecken. Es wird uns die Demut vorgeführt Hand in Hand mit „Großmut", „zartem Gewissen", „Weisheit", „Gebetsgeist" und „Leiden". An überzeugender Kraft gewinnen die entsprechenden Ausführungen durch die zahlreich eingestreuten Aussprüche von Heiligen und großen Geistesmännern alter und neuer Zeit. Wenn auch das Büchlein nicht in die letzten Tiefen der Demut hinabführt, so bereitet es doch den Weiterbohrenden den Weg dorthin. Möge es großen Segen in den Seelen stiften! P. Alois Mager (Beuron).

Newman, John Henry Kardinal, **Apologie des Katholizismus.** Deutsch und mit einer Vorrede „Über J. H. Kard. Newman" von Rudolf Kassner. kl. 8° (94 S.) München 1920, Drei-Masken-Verlag. M. 7.—

Es ist sehr anzuerkennen, daß von nichtkatholischer Seite heute manches getan wird, um eine zutreffende Kenntnis der katholischen Kirche und ihrer Lehre zu verbreiten. Dies ist offenbar auch die Absicht des vorliegenden Büchleins, das von Newmans Apologia pro vita sua (nicht mea, wie Kassner immer schreibt) den letzten Abschnitt — den 7. nach der ersten, den 5. nach den späteren Ausgaben — in deutscher Übersetzung bietet. Newmans Absicht in diesem Teile war es, seinen Landsleuten verständlich zu machen, daß man nicht unaufrichtig zu sein braucht, um katholisch zu werden und zu sein. Die sehr schwierige Aufgabe, Newmans hochentwickeltes Englisch in gutes Deutsch zu übertragen, wird vielfach durch eine gewisse Vereinfachung der Gedanken zu lösen gesucht, ohne daß dadurch die wesentliche Treue der Wiedergabe beeinträchtigt wurde, soweit ich bei teilweiser Nachprüfung sehen konnte. — Die von Kassner beigegebene Einleitung, die Newmans religiöse Entwicklung verständlich machen möchte, ist weniger glücklich — sowohl in der Darstellung katholischer Lehren (vgl. S. 9: „die Göttlichkeit der Jungfrau Maria"), wie auch in der Deutung des inneren Verhältnisses Newmans zur Kirche Roms.

Dunin-Borkowski, St. v., S. J., **Führende Jugend.** Aufgaben und Gestalten junger Führer. 8° (205 S.) Berlin 1920, Dümmler. M. 14.—, geb. M. 18.—

Das treffliche Buch vom reifenden Leben, das wir vor kurzem in dieser Zeitschrift besprochen haben, ist an mehr als einer Stelle an Fragen herangetreten, die mit der mächtig aufstrebenden Jugendbewegung unserer neuen Zeit eng zusammenhängen. Bei der großen Bedeutung, die in der Jugendbewegung die jungen Leiter und Führer haben, ist es nur zu wünschen, daß sie von erfahrenen Freunden der Jugend zu edler und lebenskluger Erfassung und Ausübung ihrer Aufgaben herangebildet werden. In Erkenntnis dieser Notwendigkeit hat v. Dunin-Borkowski dem „Reifenden Leben" nunmehr die „Führende Jugend" an die Seite gegeben. Viel in jener ersten Schrift nur Angedeutetes und noch mehr Neues wird in diesem zweiten Büchlein behandelt. In fünf Abschnitten bespricht der Verf. die Jugendbewegung und ihre Führer im allgemeinen, die Führeraufgaben, die Führereigenschaften, einzelne Führergestalten und endlich noch die Gefolgschaft. Vornehme Auffassung und sittlicher Ernst durchweben das Buch vom Anfange bis zum Schlusse. Als feinsinniger Jugendfreund und Jugendkenner weiß v. D.-B. die Hochziele jugendlicher Führerschaft ohne Übertreibung gewinnend darzustellen. Fort und fort schöpft er dabei aus dem Schatze vielfältiger und glücklicher Beobachtung am wirklichen Leben der Jugend. Er belebt sein belehrendes Wort durch glücklich gezeichnete Charakter- und Tätigkeitsbilder von führenden Jungen, wie er sie selbst gekannt hat: dadurch kommt etwas ungemein Warmes in die ganze Darstellung hinein. Leicht regt sich beim Betrachten solcher Gestalten der Wunsch, diese jungen Menschen, von denen mehr als einer auf dem Schlachtfeld geblieben ist,

gekannt und in ihrem Werte geschaut zu haben. Bildsame Jüngen werden gerade durch diese Charakterzeichnungen mächtig zum Guten angespornt werden, der eine durch dieses, der andere durch jenes Vorbild.

Wir sind überzeugt, daß das schöne Büchlein seine Wirkung nicht verfehlen wird. Es offenbart sich darin ein weiter, freundlicher Geist, und das stimmt zum Ernstnehmen des Gesagten. Auch werden feinfühlige Leser merken, was übrigens die Einführung offenherzig sagt: daß gescheite und auf ihr wahres Wohl bedachte Jugend an dieser Schrift hat mitarbeiten dürfen, und das wird Vertrauen wecken. Möge die Jugend, für die das Buch zunächst geschrieben ist, daraus Hochziele, weisen Rat und Selbsterkenntnis — Erkenntnis ihres Könnens und ihrer Schranken — holen. Mögen ferner die berufenen Bildner der Jugend sich dadurch zu weitblickender, frohgemuter, vertrauender Arbeit ermuntern lassen. Und mag nicht mancher Führer, der selbst schon reifen Alters ist und in ganz anderen Dingen führt, beim Lesen der „Führenden Jugend" angetrieben werden, sich auf die wesentlichen Führeraufgaben und die unentbehrlichen Führereigenschaften ernst zu besinnen und sich zu fragen, ob er nicht da und dort etwas zu lernen hat, sei es auch nur an jugendfrischer Art der Führung?

P. Daniel Feuling (Beuron).

Die Tage auf Burg Rothenfels. Der 1. deutsche Quickborntag. Hrsg. von H. Hoffmann. gr. 8° (IV und 76 S., mit 36 teils farb. Bildern) Rothenfels, Verlag Deutsches Quickbornhaus. M. 7.—

Wehender Geist. Der 2. deutsche Quickborntag. Hrsg. von H. Hoffmann. gr. 8° (120 S.) Ebd.

Wer diese zwei schönen und inhaltreichen Schriften vorurteilsfrei und nachdenklich liest, wird eine klare, lebensvolle Vorstellung vom Quickborn bekommen. Er wird erfahren, welcher Art diese Bewegung ist. Ihre Daseinsberechtigung wird ihm einleuchten, ihr Hoffen und Ringen ihm verständlich werden.

Aus dem ersten Heft, an dem vierzig junge Federn mitgeschrieben haben, spricht lauter Freude, Freude an Inhalt und Form des echten Quickbornlebens, Freude über die Burg und den glänzenden Verlauf der ersten Tagung dort. Die zweite Schrift erscheint mir wertvoller, weil die Beiträge mehr in die Tiefe gehen, weil mehr Entwicklungs- und Jugendfragen aufgerollt werden. Aus diesen Ausführungen klingt bei aller Freudigkeit ein ernsterer Ton. Das darf nicht wundernehmen. Welche Mutter schaut ihrem Buben nicht mit einer gewissen Sorge ins Auge, wenn er in die Entwicklungsjahre tritt? Und welcher edle Wein müßte keine Gährung durchmachen?

Vor mehr als hundert Jahren hat Joseph von Görres behauptet: „Wenn wirklich aus der Verwesung der vergangenen Welt ein neuer Geist bildend und neu gestaltend aufsteigen soll, dann muß er notwendig zuerst in dem neuen Geschlecht geboren werden, das die werdende Zeit zu beherrschen gesendet ist" (Teutschland und die Revolution, S. 101). Mit diesen Worten des großen Mannes vergleiche man, was der jetzige Kardinal von Faulhaber am 19. September 1920 schrieb: „Quickborn und Hochland legen ihre Fundamente auf heilige Berge. Wir erwarten viel von dieser Jugendbewegung. Wir erwarten, daß von diesen Höhen uns reife Menschen, ganze Christen und echte Apostel herabsteigen."

P. Modestus Schaller (Beuron.)

Wasserzieher, Dr. Ernst, Schlechtes Deutsch. Der Kampf gegen das Falsche, Schwerfällige, Geschmacklose u. Undeutsche. 2. verm. u. verb. Aufl. 8° (58 S.) Berlin 1921, Ferd. Dümmler. M. 5.—

— **Woher?** Ableitendes Wörterbuch der deutschen Sprache. 4. verm. u. verb. Aufl. 8° (LVIII u. 170 S.) Ebd. Geb. 9.60.

— **Leben und Weben der Sprache.** 3. verm. u. verb. Aufl. 8° (XII u. 280 S.) Ebd. M. 17.—; geb. M. 20.—

— **Bilderbuch der deutschen Sprache.** 8° (VIII u. 292 S.) Ebd. Kart. M. 20.—; geb. M. 24.—

— **Hans und Grete.** Fünfhundert Vornamen erklärt. 8° (28 S.) Ebd. M. 2.50.

Es entspricht den Zielen unserer Monatschrift, auf Dinge hinzuweisen, die für geistiges Leben im weiteren Sinne bedeu-

tungsvoll sind. Hierzu gehört nun zweifellos ganz besonders ein lebendiger Sprachsinn und eine liebevolle Sprachpflege. Leider kann man nicht sagen, daß bei uns in Deutschland Sprachsinn und Sprachpflege so entwickelt sind, wie es durchaus zu wünschen wäre. Und vielleicht muß bekannt werden, daß in katholischen Kreisen in beiden Richtungen noch mehr als anderswo zu bessern wäre. Gerade in unserer heutigen vaterländischen Not ist es besonders wichtig, daß das einigende Band der gemeinsamen deutschen Sprache in seiner ganzen Bedeutung erkannt und geschätzt werde. Aber auch davon abgesehen: erfassen alle Gebildeten, welcher Wert einem geläuterten Sprachempfinden und einer vollen Beherrschung der Sprache, vor allem der Muttersprache, für das gesamte Leben des Geistes und der Seele zukommt? Viele Möglichkeiten seelischer Entfaltung bleiben ungenutzt, wenn die sprachliche Bildung und Fähigkeit dem Gesamtstande des Wissens und Verstehens nicht entspricht. Denn die Sprache ist nicht nur Ausdrucksmittel, sondern ebenso sehr auch unentbehrliches Gestaltungsmittel des geistigen und seelischen Lebens. Armut des Sprachverständnisses und der sprachlichen Gestaltungskraft lassen vieles, was keimhaft in der Seele schlummert, ewig unentwickelt. Wenn man bedenkt, daß auch die Vollentfaltung der religiösen und sittlichen Gedankenwelt durch die sprachliche Gestaltungs- und Ausdrucksfähigkeit mitbedingt ist, und daß die Wirksamkeit der sittlich-religiösen Beweggründe von deren volleren oder geringeren Entfaltung im Bewußtsein abhängt, so tritt die Bedeutung sprachlichen Könnens noch mehr hervor. Gewiß darf all dies nicht übertrieben werden, aber man darf es auch nicht unterschätzen. Die Bedeutung der Sprache und des sprachlichen Könnens liegt ganz und gar nicht ausschließlich darin, Mittel der Gedankenmitteilung und der Beeinflussung anderer zu sein.

Aus diesen Gedankenzügen heraus seien unseren Lesern die schönen, nicht nur belehrenden, sondern auch vielfach unterhaltenden Bücher empfohlen, die uns Dr. Wasserzieher über die deutsche Sprache geschenkt hat. Die wissenschaftliche Gediegenheit dieser Schriften ist von den berufensten Vertretern der Sprachwissenschaft hervorgehoben worden, so daß sich der Nichtfachmann vertrauensvoll der Führung des Verfassers überlassen darf. Daß die gegebenen Ableitungen und geschichtlichen Erklärungen verhältnismäßig häufig bloße Vermutungen oder Wahrscheinlichkeiten darstellen, hat der Verfasser an geeigneten Stellen selbst deutlich ausgesprochen. Wenn er dann und wann die wahrscheinlichste Erklärung — wie z. B. Gründonnerstag als (ehemaliger) Tag der grünen Kirchenfarbe, ähnlich dem weißen Sonntag — vgl. Kellner, Heortologie[3] (Freiburg 1911) 52 — übersehen haben mag, so beeinträchtigt dies nicht den hohen Gesamtwert dieser schönen Schriften. Am dringendsten nötig ist für viele eine gründliche Sprachreinigung und Sprachveredlung: dazu will „Schlechtes Deutsch" anspornen. „Woher" bietet auf engem Raum eine Unmenge zuverlässiger Belehrung über den Ursprung und die Urbedeutung unserer deutschen Wörter. Die andern Bändchen zeigen an ausgewählten Beispielen, wie die Wörter nach Form und Bedeutung wachsen und wandern. Man erlebt ein gutes Stück deutscher Sprachgeschichte nach, wenn man diese anmutigen und inhaltsreichen Bücher liest. Viele werden dabei innewerden, daß zahllose Wörter für den verständigen Gebrauch erst dann ganz lebendig werden, wenn man sie in ihrer Herkunft und Geschichte kennt, und wenn der Reichtum an Seele und Geschichte, den sie mit sich führen, im Bewußtsein des Sprechers und Schreibers nachklingt. Wir wünschen aufrichtig, daß Dr. Wasserziehers reichhaltige Schriften zur deutschen Sprachpflege von den Lesern der B. M. recht beachtet und verwertet werden.

P. Daniel Feuling (Beuron).

Schrörs, Prof. Dr. H., Kath. Staatsauffassung. Kirche u. Staat. 8° (VIII u. 102 S.) Frbg. 1919, Herder. M. 4.—

Wir wissen dem Verfasser Dank, daß er, entgegen seiner Neigung, sich entschloß, die Grundsätze der katholischen Staatsauffassung in seiner ihm eigenen klaren, gründlichen, meisterhaften Weise darzulegen. Neues wird nicht geboten, aber

Altes mit eindruckvollster Überzeugung wieder eingeschärft.

Katholiken, die sich im politischen Leben betätigen, bedürfen einer sicheren Wegweisung durch die wildverschlungenen Felder des Niederbruches und die noch unübersehbaren Gebiete des Wiederaufbaues, um mit ihrer heiligsten Überzeugung, mit ihrem Glauben nicht in Widerspruch zu geraten. Ich wüßte ihnen allen nichts Zuverlässigeres zu empfehlen, als die vorliegende Schrift.

So glänzend der Verfasser seine Aufgabe löst, so können wir uns jedoch des Eindruckes nicht erwehren, als betonte er zu einseitig und mit einer gewollten Schroffheit die kirchlichen Kundgebungen zur Staatsauffassung. Geschichtlich und in lebendiger Wirklichkeit liegen die Verhältnisse meist zu verwickelt, als daß sie mit ein paar rein abstrakten Grundsätzen entwirrt und geordnet werden könnten. Jede Wirklichkeit kann überhaupt nur Wirklichkeit sein, wenn sie ihre eigenen Prinzipien in sich trägt, die erst in geduldiger Gedankenarbeit herausgeschält werden müssen. Es ist z. B. ein gewaltiger Unterschied, ob ich die Lehre von der Volkssouveränität als ein bloß theoretisches Prinzip oder als eine aus konkreten Ursachen geschichtlich gewordene Wirklichkeit betrachte. Volkssouveränität im ersteren Sinne ist nicht bloß eine unkirchliche, sondern auch vernunftwidrige Lehre, zu deren Widerlegung es keines großen Aufwandes an dialektischem Können bedarf. Im zweiten Sinn dagegen bedeutet sie eines der weittragendsten Probleme, von dessen zeitiger und zeitgemäßer Lösung des Wohl und Wehe der modernen Kulturvölker abhängt. Geschichtlich langsam gewordene Probleme werden nicht durch das Alexanderschwert bloßer Theorien, sondern nur in sorgfältiger und mühevoller Entknotung gelöst.

Schöpfer, Prof. Dr. Äm., Monarchie oder Republik? Freimaurerei u. Kirche üb. d. Staatsform. 8° (77 S.) Innsbruck 1919, Tyrolia.

Der frische monarchische Wind, der aus dieser vortrefflichen Schrift weht, wirkt doppelt erquickend in einer Zeit, wo wir unter der mit Krankheitskeimen durchsetzten Luft künstlich geschaffener Demokratien leiden. Wir erhalten quellenmäßigen Einblick in das Thron und Altar stürzende Treiben der Freimauerei. Die echte Lehre der Kirche über den Staat kommt zur vollen Wirkung.

Heinen, A., Mammonismus und seine Überwindung. Eine sozialethische Studie. 3. Aufl. (6.—10. Tsd.) 8° (110 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. M. 1.60.

Ein sehr anregend geschriebenes, zeitgemäßes Büchlein! Mit sicherem diagnostischem Blick zeigt es, wie der Krebsschaden des Mammonismus in alle Gebiete des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens sich einfraß. Es deckt aber nicht bloß die Krankheit, die am Lebensmark der menschlichen Gesellschaft zehrt, auf, es gibt auch die Heilmittel zur Gesundung an. Die in der christlichen Religion gebundenen sozialen Kräfte müssen von neuem losgemacht werden.

Müller, Dr. O., Der Sozialismus in Deutschland, 1. Teil: Bis zum Erfurter Programm. 2. Aufl. (5.—6. Tsd.) 8° (134 S.), Ebd. 1920. M. 6.—

Wie oft schon wurde der Wunsch geäußert nach einer „hinreichend tiefgehenden, aber klaren und übersichtlichen, leichtverständlichen Darstellung des modernen Sozialismus". Diesem Wunsch wollte der Verf. in vorliegender Schrift entsprechen. Und es ist ihm tatsächlich in vorbildlicher Weise gelungen. P. Alois Mager.

Katholisches Sonderheft der „Tat". Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur. XIII. Jahrg. Heft 1. gr. 8° (88 S.) Jena 1921, Eugen Diederichs. M. 5.—

Die sonst so dogmenscheue „Tat" hat im Bestreben, ihre Leser mit allen geistigen Strömungen der Gegenwart bekannt zu machen, in seltener Weitherzigkeit auch ein katholisches Sonderheft herausgegeben, das weiteste Verbreitung verdient. Eine Reihe der bedeutensten katholischen Schriftsteller sind mit sehr beachtenswerten Beiträgen vertreten. Wir möchten besonders die Aufsätze von Romano Guardini, Josef Weiger, Philipp Funk und Alois Mager hervorheben. W. V.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Erzbischof Willibrord Benzler, O. S. B. †

Samstag, den 16. April, abends gegen fünf Uhr, starb im Zisterzienserinnenkloster U. L. Frau zu Lichtental bei Baden-Baden nach langem, schweren Leiden, „Sieger durch Glaube, Gnade und Tugend“, wie die lateinische Todesanzeige besagt, „der hochwürdigste Herr und in Christo geliebteste Vater Willibrord Benzler O. S. B., in Ehren resignierter Bischof von Metz und Titularerzbischof von Adalia“.

Nun ruht er bereits seiner Bitte gemäß vor dem St. Benediktusaltare in der Abteikirche zu Beuron zu seiten seines Vaters im mönchischen Leben, des Gründerabtes Erzabt Maurus Wolter, während auf der gegenüberliegenden Seite vor dem St. Josephsaltare Hildebrand de Hemptinne, der erste Primas des Ordens und geliebte Novizenmeister des bischöflichen Toten, der Auferstehung entgegenharrt.

Mgr. Dr. Pelt, Bischof von Metz, nahm selber am 20. April die Beisetzung in der Abteikirche vor. Die Trauerrede hielt Bischof Paul Wilhelm von Keppler von Rottenburg. Es war keine Lobrede — der Verstorbene hatte sich das ausdrücklich verbeten. Es war ein Lied auf die Erbarmungen Gottes, dessen Vaterhand in diesem Leben vielleicht mehr als in so manchem anderen erkennbar sei. Daß der Verstorbene hiegegen gewiß nichts eingewendet hätte, beweist ein eigenhändig geschriebenes, schlichtes Lebensbild, das uns der Erzbischof hinterlassen hat, und das ganz auf diesen Ton abgestimmt ist. Als Bischof Willibrord im Frühjahr 1914 an schwerer Krankheit hart darniederlag, da zog, wie er dort im Vorwort sagt, in den langen einsamen Stunden die Vergangenheit an seinem Geiste vorüber: „Die Tage der Kindheit, die Jahre des jugendlichen Ringens und Strebens, der klösterliche Werdegang, der Aufenthalt in fremden Landen, die Rückkehr in die Heimat, die Sendung nach Maria Laach und die Berufung nach Metz“. (Die Tage der stillen Zurückgezogenheit seit der Resignation im August 1919 und des schmerzlichen Leidens sind nicht mehr behandelt; das Lebensbild schließt mit dem 1. August 1915.) „Alle diese Führungen und Fügungen der göttlichen Vorsehung traten mir lebendig vor die Seele und erfüllten mich mit innigem Danke gegen den allgütigen Gott, der mein Leben so väterlich geleitet hat.... So sollen denn auch diese Aufzeichnungen auf nichts anderes abzielen, als Gottes Erbarmungen in meinem Leben zu verherrlichen....“

Bischof Willibrord (Karl) Benzler war geboren am St. Gallustage, den 16. Oktober 1853, als Sohn eines braven Gastwirts zu Niederhemmer bei Iserlohn im westfälischen Sauerland. Frühzeitig verlor er seine heiligmäßige Mutter. Nach den Gymnasialstudien zu Menden und Münster hörte er Theologie zu Innsbruck. Unter Leitung tüchtiger Lehrkräfte aus der Gesellschaft Jesu wurde dort gut und fleißig studiert. Er selber wünschte in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Ein Gesuch um Aufnahme wurde aber abschlägig beantwortet.

Herbst 1874 kam er nach Beuron, einen dort eingetretenen Studienfreund zu besuchen. Er erkannte hier seinen benediktinischen Beruf und blieb sofort. „Wohl empfand ich“, schreibt er hierüber, „die Verzichtleistung auf den Eintritt in die Gesellschaft Jesu als ein sehr schweres Opfer; allein die Grundsätze des hl. Ignatius führten mich selber zum Orden des hl. Vaters Benediktus.... Ich habe meinen Entschluß nie zu bereuen gehabt, Gottes Güte hat mein Vertrauen überreich belohnt.“

Im Kulturkampf ging der nunmehrige „Fr. Willibrord“ mit in die Verbannung. Dort legte er an Himmelfahrt Mariä 1876 zu Volders bei Hall in Tirol die hl. Gelübde ab. Im gleichen Jahre empfing er aus der Hand seines Abtes

die niederen Weihen und in München durch Erzbischof Gregorius von Scherr O. S. B., vormals Abt des Stiftes Metten, den Subdiakonat und Diakonat. Die Herzlichkeit des Erzbischofs rührte den jungen Mönch derart, daß sich ihm der Gedanke aufdrängte: „Wie gut, o Gott, mußt du selber sein, wenn deine Stellvertreter schon so gütig sind." Ob nicht später mancher über ihn ähnlich gedacht haben mag? Am Augustinustag 1877 erhielt er zugleich mit P. Ambrosius Kienle († 1905) durch den hochwürdigsten Herrn Weihbischof Baudri von Köln die hl. Priesterweihe. Januar 1880 übersiedelte er mit dem Konvente nach Emaus—Prag. Dort wurde er Studienpräfekt. Herbst 1883 ging er als Gründungsprior nach Seckau in die Berge Steiermarks. Zwei Jahre danach, nach der Abtsweihe des ersten Abtes von Seckau, des späteren dritten Beuroner Erzabts Ildefons Schober, durfte er mit Erzabt Maurus Wolter ins wiedereröffnete Beuron zurückkehren und wurde dessen Prior.

Im November 1892 entsandte ihn Erzabt Plazidus Wolter an der Spitze einer Gründungskolonie nach Maria-Laach ins Rheinland. Bereits am St. Theresientage des folgenden Jahres wurde Maria-Laach zur Abtei erhoben und P. Prior Willibrord zu ihrem ersten Abte ernannt; am Feste der unbefleckten Gottesmutter, den 8. Dezember 1893, empfing er in der Abteikirche zu Beuron die Abtsweihe. Welche Gefühle ihn damals beherrschten, dafür sind die Worte bezeichnend: „Ich hatte diesen Verlauf der Dinge kommen sehen, so daß derselbe mich nicht überraschte. Ich fühlte aber deshalb nicht weniger die Schwere des Kreuzes, das mir auferlegt wurde. Ich wußte, daß mein Leben von nun an mehr als bisher ein Kreuzweg sein werde. So lebhaft war dieses Gefühl in meiner Seele, daß bei der feierlichen Abtsweihe, die der Bischof Wilhelm von Reiser von Rottenburg zu Beuron vollzog, als ich mit Mitra und Stab unter dem Gesange des Te Deum vor dem Altare Platz nehmen wußte, ich mir vorkam wie der Heiland, da er am Kreuz erhöht wurde..." Überhaupt fühlte sich der Verstorbene im Gehorchen viel froher als im Befehlen; schon da er als Prior nach Seckau ziehen mußte, kam es ihm wie Abschiednehmen vor, und die Worte Pauli standen ihm lebhaft vor der Seele: „Ich weiß, daß Drangsale meiner warten" (Apg. 20. 23).

Es wartete seiner noch Größeres! Auf Vorschlag des Herrn Kardinal Kopp wurde er am 2. September 1901 vom Heiligen Stuhle zum Bischof von Metz ernannt. Er verwaltete das mühereiche und infolge der besonderen Orts- und Zeitverhältnisse doppelt schwere Amt mit Hirtenliebe und Hirteneifer achtzehn volle Jahre, bis er durch Krankheit gebrochen und durch die Zeitverhältnisse gezwungen, im August 1919 den Heiligen Vater um seine Enthebung bat. Bischof Dr. Pelt, sein langjähriger vertrauter Helfer in der Leitung der Diözese und Nachfolger auf dem Bischofsitz des hl. Klemens, hat dem „teueren und frommen" Bischof in einem Hirtenbrief einen warmempfundenen Nachruf gewidmet und sein segensreiches seelsorgerliches Wirken dankbar anerkannt.

„Er regierte seine Diözese mehr mit Gebeten als mit Geboten", sagte Bischof Keppler von ihm. Sicher galt das vor allem seit seinem schmerzlichen Abschied von den geliebten Diözesanen. Unter dem Ehrentitel eines Erzbischofs von Adalia (vgl. Benediktinische Monatschrift II, 135—146) verlebte er unter vielem Beten fromm und still seine letzten Tage. Der Hirte der „Philochrista", der „christusliebenden" Stadt, ward selber mehr und mehr ein „Philochristos", ein „Christusliebender". Dem göttlichen Erlöser wurde er immer ähnlicher in läuterndem Leid bis er nach dem Ausdruck der Krankenschwester vollends „zum Manne der Schmerzen" geworden war. Die Genesung, die er in Maria-Laach, wohin er sich anfangs zurückgezogen hatte, nicht gefunden, fand er auch in Beuron nicht. Das schwere Herzleiden verbunden mit Wassersucht steigerte sich fast bis zur Unerträglichkeit, weshalb er noch einmal wie früher schon im Kloster Lichtental Heilung suchte. Aber auch die hingebendste, liebevollste Pflege konnte trotz anfänglicher Besserung ihm das Leiden nicht mehr nehmen, sodaß ihm am 16. April der Tod wirklich als Erlöser kam.

Die einzelnen Abschnitte seines Lebens beschreibt Erzbischof Benzler selbst in anmutiger Weise. Er vergißt dabei nicht, die Empfindungen wiederzugeben, die sein Herz bewegten, bei all den wichtigen Aufgaben, die an ihn herantraten. Ebenso unterläßt er es nicht, die Eindrücke zu schildern, die so viel Großes und Schönes auf ihn gemacht hat, was er in Natur, Kunst und Menschenleben auf mannigfachen Reisen, am Kaiserhofe wie im einfachen Dörflein, in der deutschen Heimat wie in Alt-Österreich, Italien, Frankreich, Belgien, England und im Heiligen Lande mit offenen Sinnen und zusehends sich erschließender Seele schauen durfte. Die Selbstbiographie wird voraussichtlich im Druck erscheinen; vielleicht ist es uns möglich gelegentlich einen Abschnitt daraus zu bieten.

Die Kirchengeschichte kennt unstreitig gewaltigere Bischofsgestalten. Den frommen Bischöfen darf man Bischof Willibrord Benzler aber getrost beizählen. Lauter war seine Seele, und Hingabe an den göttlichen Willen sein innerstes Wesen. „Warum sollten wir ihn nicht lieben, den heiligsten Willen Gottes", sagte er uns einmal in einer Kapitelsansprache im Herbste 1918, anknüpfend an das Kirchengebet vom dreizehnten Sonntag nach Pfingsten „warum sollten wir ihn nicht lieben? Gottes Wille ist ja gleichbedeutend mit Gottes Wesen; und was ist das Wesen Gottes anderes als: Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit. — Alle Seligkeit liegt in der Einheit mit dem heiligsten Willen Gottes." Der Wandel in Gottes Gegenwart war ihm eine Lieblingsandacht und der Gedanke der rückhaltlosen Hingabe an Gottes heiligen Willen Leitstern seines Lebens. Dieser Gedanke war ihm aufgegangen in einem Exerzitienvortrage, den er noch als junger Mönch in Prag gehört hatte, und er ist nicht mehr aus seiner Seele entschwunden sein ganzes ferneres Leben lang. „Was liegt daran", hatte damals der Leiter der geistlichen Übungen gesagt, „was liegt daran, ob wir durch Angenehmes oder Unangenehmes, durch Freud oder Leid, durch Trost oder Traurigkeit, durch Hoffnung oder Furcht zu Gott gehen. „Dieses Wort ‚Was liegt daran'", schreibt Bischof Benzler, „verstärkt durch das Beispiel des Sprechers war für mich wie eine Offenbarung; es lehrte mich vielmehr auf das Ziel zu schauen als auf die Beschaffenheit des Weges. Jedes Widerstreben gegen Kreuz und Leid hörte auf; ich löckte nicht mehr wider den Stachel, sondern nahm ihn auf und ließ ihn eindringen, so tief er wollte. Das schmerzte, aber es machte nicht mißmutig und verstimmt; im Gegenteil, die Seele befand sich wohl dabei und befestigte sich in Gott und seinem heiligen Frieden. . . . Nur selten und dann nur auf kurze Zeit ist es einer Schwierigkeit gelungen, mich aus dem seelischen Gleichgewichte zu bringen . . . innerlich unglücklich konnten mich auch die schwersten Prüfungen nicht machen, weil ich ihnen keinen Widerstand entgegensetzte." R. I. P. St. K.

Sion: Am 24. Januar des Jahres durften die deutschen Benediktiner, vorläufig freilich nur in der geringen Zahl von zwei Patres und zwei Brüdern, ihr Heiligtum „Mariä Heimgang" auf dem Sion nach Gefangenführung und Verbannung wieder beziehen. Die klare Entschiedenheit Roms ermöglichte es und der ausdrückliche Befehl des heiligen Vaters wollte es so. „Zugleich sollte damit dem dringenden Wunsche des H. H. Patriarchen von Jerusalem entsprochen werden, der sich persönlich sehr um die Rückkehr der Patres bemüht und ihre Rückkunft mit größter Ungeduld erwartet hatte, da er ihnen wichtige Aufgaben, zum Teil bei der Erziehung seines Klerus, übergeben möchte." (Brief von Abt Raphael Molitor veröffentlicht in den „Stimmen aus den Missionen" [Pfaffendorf] 1921 S. 12.) Möchten die Sionswächter die vorbildliche Feindesliebe, die sie nach dem Urteile der Generaloberen der französischen Assumptionisten und der italienischen Salesianer auch in Kriegszeiten geübt haben, endlich über der wirren Welt aufleuchten sehen, und reichlich selber erfahren an der Stätte, an der der Heiland uns den Frieden hinterließ, den Frieden, den die Welt nicht gibt!

Abt Bonifazius Sauer O. S. B. Apostol. Vikar von Wön-san.

Während im Abendlande ein deutscher Benediktinerbischof zur ewigen Ruhe ging, erhält der Orden des hl. Benedikt zu gleicher Zeit im „Lande der Morgenstille" in Korea, dessen „erhabene Anmut" und stille Wehmut uns Erzabt Norbert in seinem Prachtwerk so anziehend und ergreifend geschildert hat, einen neuen deutschen Missionsbischof in der Person des hochwürdigsten Herrn Abtes Bonifazius Sauer, Apostol.-Vikars von Wön-san. „Falls die Bullen rechtzeitig kommen", schreibt der hochwürdigste Herr unterm 18. März d. Js. an Erzabt Raphael von Beuron, „soll meine Bischofsweihe am 1. Mai stattfinden zusammen mit Bischof Devred Coadjutor von Seoul." Das neue Apostolische Vikariat Wön-san besteht aus den beiden, bisher zum Vikariat Seoul gehörigen Provinzen Nord- und Süd-Ham-Gjöng-Do. Das Missionsgebiet grenzt laut Errichtungsbreve [Acta Ap. Sed. vom 1. Dezember 1920] im Norden an das Vikariat Nordmandschurei, im Osten an das Japanische Meer, im Westen und Süden wird es vom Vikariat Seoul umschlossen. Sitz des Apost. Vikars wird die, etwa in der geographischen Breite des spanischen Valencia gelegene, bedeutende Seehafen- und Handelsstadt Wön-san bilden, die auch dem Vikariat den Namen gibt. Die Sorge für das Vikariat wurde den Benediktinern der Kongregation von St. Ottilien anvertraut und Abt Bonifazius Sauer vom Seouler St. Benediktskloster zu seinem ersten Apostolischen Vikar ernannt.

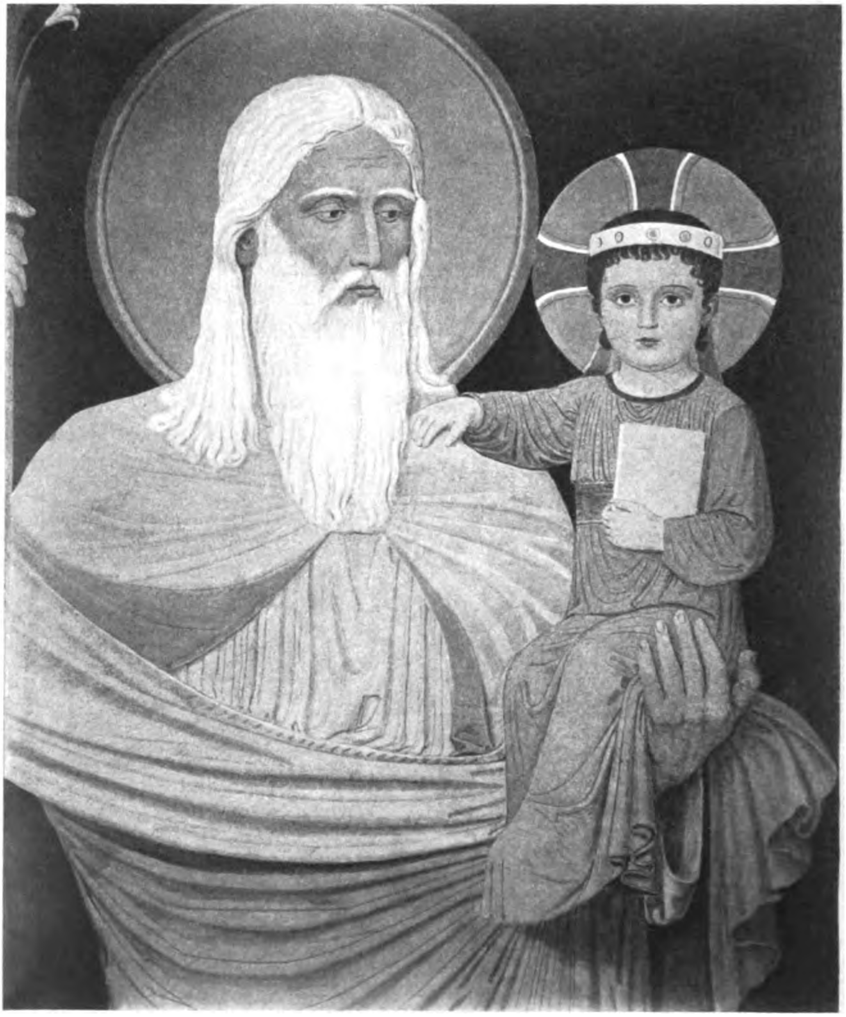
Der Neuerwählte ist geboren am 10. Januar 1877 zu Oberufhausen, Diözese Fulda, legte die hl. Gelübde ab am 4. Februar 1900, wurde 1903 Priester, Januar 1909 nach Korea entsandt und 1913 zum ersten Abt der dort errichteten neuen Abtei ernannt. Seine Abtsweihe erhielt er am 8. Juni des gleichen Jahres zu St. Ottilien (Bayern). Eine hoffnungsvoll aufstrebende Mission mit einer blühenden Gewerbeschule, deren Schülerzahl „leicht auf hundert oder mehr Schüler ansteigen könnte, wäre, wie der Abt schreibt, genügend Betriebskapital vorhanden", verdankt wesentlich ihm ihr Dasein. „Ein Knabenseminar für Chornachwuchs soll folgen." Mit den japanischen Behörden und den in Korea tätigen französischen Missionären stand der charaktervolle und dabei kluge deutsche Abt auch während des Krieges in bestem Einvernehmen. Innige Freundschaft verband ihn besonders mit dem Apostolischen Vikar von Seoul, Bischof Mutel aus dem Pariser Missionsseminar, dem er nun durch Übernahme des abgetrennten eignen Vikariatsbezirks als Helfer in der Missionierung Koreas zur Seite tritt. Hilfskräfte stellt dem neuen Bischof zunächst seine koreanische Abtei. Die bayerische Mutterabtei hat ihm schon Ende Januar dieses Jahr vorderhand drei weitere Patres zugesandt.

„Unser neues Missionsgebiet", heißt es in dem erwähnten Briefe, „gefällt mir, soweit ich es bis jetzt kenne, sehr gut: Land und Leute. Es ist ein gutes Volk, das in den beiden Provinzen wohnt. Auch scheint religiöser Sinn vorhanden zu sein. Ich hoffe das Beste. Möge es uns gelingen, den richtigen Platz für die Abtei zu finden! In dem Teile der Mandschurei, der uns als Apostolische Administratur überwiesen werden soll, wohnt wohl eine halbe Million Koreaner, darunter 7—8000 Katholiken, eine wackere durch und durch katholische Schar, die sich stets vermehrt. Hoffentlich fehlen uns die Leute d. h. die Patres nicht. Mein Entschluß ist, benediktinisch zu missionieren, so weit es irgend möglich ist..."

Möchte der neue Bischof wie er im Geiste und nach den Methoden des „Apostels der Deutschen" zu arbeiten gedenkt, in langem, segensreichem Wirken auch ähnlich große und dauernde Erfolge erleben wie sein hl. Namenspatron. Wir wünschen es ihm von Herzen!

St. K.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Daniel Feuling (Beuron),
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Lenz-Wüger

St. Joseph (1869)

(Fresko, St. Maurus)

Originalgröße 100 × 130 cm

Theologie und Seelsorge[1].

Von P. Daniel Feuling (Beuron).

Wie stehen zueinander Erkennen und Lieben, Denken und Tun? Das sind Fragen, die immer wieder aufsteigen, solange Menschen nach ihrem Lebensziele streben, Fragen, die nicht eher sterben können, als die Menschheit selbst. Jedes Menschenleben, sei es noch so einfach, trägt diese Fragen in sich, und jede Art zu leben, schließt den Versuch der Lösung ein, mag auch der Mensch nicht ausdrücklich daran denken. Jeder lebt, um zu lieben; lieben aber kann keiner, ohne irgendwie zu erkennen; jeder aber der liebt, verlangt von selbst nach tieferem Erkennen. Und wie Erkenntnis und Liebe, so verhalten sich Gedanke und Tat. Alles wahrhaft menschliche Tun hat Quellgründe im Denken, schöpft aus irgend welchen Gedanken Licht und Kraft; und umgekehrt befruchtet das Tun wieder den erkennenden Geist, stellt ihm neue Aufgaben und Ziele. So herrscht im Ganzen des menschlichen Lebens und Strebens ein nimmer endendes Hin und Her des geheimnisvollsten Gebens und Empfangens.

Unter den vielfachen Formen, in denen dieses Wechselverhältnis erscheint, berührt den Christen, vor allem den Theologen, besonders jenes Verhältnis, das zwischen der Glaubenserkenntnis und dem mannigfaltigen Wirken und Tun des christlichen Lebens obwaltet. Wir möchten nun dieses Verhältnis an einem Beispiele anschaulich machen und einige Gedanken vortragen über die engen Beziehungen, die bestehen zwischen der wissenschaftlich vertieften Erkenntnis des Glaubens und dem Wirken im Dienste des christlichen Lebens und Heils, mit anderen Worten, über das Verhältnis von Theologie und Seelsorge.

Erinnern wir uns zunächst des Wesens und der Aufgabe der Theologie sowie des Wesens und der Aufgabe der Seelsorge. Dann werden wir leicht und sicher das Grundverhältnis von Theologie und Seelsorge erfassen.

Theologie ist die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen vom Standpunkte des übernatürlichen Offenbarungsglaubens aus; Theologie ist Glaubenswissenschaft. Sie ist Glaubenswissenschaft in einem doppelten Sinne: einmal, weil sie vom Glauben, von den geoffenbarten Glaubenswahrheiten als von ihren **Prinzipien** ausgeht, auf die Glaubenswahrheiten als auf ihre Grundlage aufbaut; sodann weil sie die Glaubenswahrheiten selbst zum **Gegenstande** ihrer wissenschaftlichen Forschung macht. Wesentliche Aufgabe der Theologie ist

[1] Vortrag gehalten bei einer Feier der theologischen Schule zu Beuron.

ja dies: 1. aus der Autorität des kirchlichen Lehramtes, der Überlieferung und der hl. Schrift weist sie den Inhalt der geoffenbarten Lehre im einzelnen genauer nach; 2. sie entfaltet den Inhalt und den Beziehungsreichtum der Offenbarungswahrheit auf dem Wege wissenschaftlicher Schlußfolgung und 3. sie stellt die göttliche Wahrheit samt den daraus abgeleiteten Erkenntnissen einheitlich, systematisch dar. Die Theologie, im Sinne des hl. Thomas also aufgefaßt, ist Wissenschaft. Sie befaßt sich mit der Wahrheit, mit dem Seienden, ihr wesentliches Ziel ist Erkenntnis. Sie ist ihrem Wesen nach nicht praktisch, sondern spekulativ im älteren Sinne des Wortes. Dies gilt gleicherweise von der geschichtlich-positiv forschenden wie von der dialektisch folgernden und systematisch darstellenden Theologie. Und das nämliche gilt auch von dem Teile der Theologie, der in neuerem Sprachgebrauche „praktische Theologie“ genannt wird: auch die praktische Theologie, die Moraltheologie, ist als Theologie wesentlich spekulativ, d. h. unmittelbar auf die Erkenntnis der Wahrheit, und nicht auf das Tun hingeordnet, hat als eigentliche Aufgabe die Erforschung, Entfaltung und Darstellung derjenigen geoffenbarten Wahrheiten, die sich auf das übernatürliche Ziel des Menschen und auf seine Erreichung beziehen. Dies ist die großzügige Auffassung des hl. Thomas, der mit ihr vollen Ernst gemacht hat, indem er die moraltheologischen Fragen mitten in der Gesamtdarstellung der spekulativen Theologie behandelt und die Moral geradezu zum mittleren Teile seiner theologischen Summe macht. Halten wir also dies fest, die Theologie ist unmittelbar für die Wahrheitserkenntnis da, sie ist ihrem eigensten, innersten Wesen nach spekulativ, nicht praktisch.

Praktisch hingegen und nicht spekulativ ist ihrem eigensten, innersten Wesen nach die Seelsorge. Ihr Zweck ist es nicht, die Wahrheit um ihrer selbst willen zu pflegen, sondern ihre Aufgabe besteht darin, die einzelnen Seelen und die Gemeinschaft zum übernatürlichen Leben, zur christlichen Vollkommenheit, zur ewigen Seligkeit zu führen. Ihre stets wiederkehrende Frage ist: Was nützt dies und jenes für das übernatürliche Wohl dieser bestimmten christlichen Gemeinschaft, für den geistlichen Fortschritt dieser bestimmten Seele. Die Seelsorge befaßt sich nicht damit, festzustellen, was sei, sondern herbeizuführen, was sein soll. Ihr Bereich ist nicht das Allgemeine, Notwendige und Unabänderliche metaphysischer Wesenheiten, Beziehungen und Gesetze, sondern gerade im Gegenteil das Besondere, das Einzelne, das Veränderliche und Beeinflußbare. Seelsorge ist tätig und will zur Tat, zur Handlung führen. Was ihr dazu dienen kann, ist ihr als Mittel

zum Zweck willkommen. Was jenem praktischen Zwecke nicht dient oder nicht zu dienen scheint, wird von ihr nicht beachtet, ja vielleicht als Hemmung, als Ablenkung vom Einen Notwendigen behandelt.

Wahrheitsschau und Willenstat: das sind die grundverschiedenen Ziele der theologischen Wissenschaft und der seelsorglichen Hirtentätigkeit. Liegen nicht diese Ziele derart weit auseinander, liegen nicht auch die Tätigkeiten zur Erreichung der beiderseitigen Ziele in derart verschiedenen Stufen des Seins und des Lebens, daß ein völliges Auseinandergehen der Theologie und der Seelsorge natürlich, ja notwendig erscheint? Ist nicht die Seelenstimmung und Gesinnung, die zum wissenschaftlichen Wahrheitsdienste führt, so völlig anders als die geistige Einstellung und Sinnesart, die zum Kampf um die Seelen drängt? Ist nicht die Versenkung in die theologischen Erkenntnistiefen so welt- und lebensfremd, daß sie zur seelsorglichen Tätigkeit inmitten der Welt und des Lebens von vornherein in vollem Gegensatze steht? Und hindert nicht andererseits die unvermeidliche Unruhe ernster, eifriger Seelsorgetätigkeit jene stille Hingabe an die Erkenntnis, ohne die gedeihliche Wissenschaft unmöglich ist? Kommt nicht eine wirkliche Gegensätzlichkeit beider Aufgaben und Ziele zum Ausdruck, wenn so manchmal der gelehrte Theologe ohne Sinn und Wertschätzung für die seelsorgliche Arbeit, der praktische Seelsorger aber ohne Verständnis und Teilnahme für die theologische Wissenschaft ist?

Man kann wohl kaum bestreiten, daß in solchen und ähnlichen Fragen irgendwelche tatsächliche Spannung zwischen theologischer Wissenschaftspflege und praktischer Seelsorge zum Vorschein kommt. Es ist zweifellos oft eine schwierige Aufgabe, das spekulative und das praktische Leben, die theologische Forschung oder Vertiefung und die Hingabe an die Arbeiten der Seelsorge miteinander in befriedigender Weise zu verbinden. Aber kommt diese Schwierigkeit wirklich aus einem inneren Gegensatz beider oder doch aus einer allzu tiefen Verschiedenheit der zwei Aufgaben und der ihnen entsprechenden Geistesrichtungen? Oder ist der Grund der schweren Vereinbarkeit nicht vielmehr anderswo zu suchen, — in der Beschränktheit des menschlichen Blickes, der zwei so verschiedene Betätigungen nur schwer zugleich in ihrer Eigenart erfaßt, und besonders in der Beschränktheit der geistig-seelischen Kraft, die selten dazu ausreicht, sich erfolgreich beiden Aufgaben zu widmen? Zweifellos ist in dieser menschlichen Beschränktheit der Hauptquell jener Spannung zu suchen. Diese Beschränktheit äußert sich gern darin, daß der gelehrte Theologe auf die Bedürfnisse des Seelsorgers wenig oder gar keine Rücksicht nimmt,

weil er beim Seelsorger doch keine Teilnahme erhofft; und auf der anderen Seite bewirkt jene Beschränktheit des menschlichen Blickes nur zu leicht, daß der Seelsorger sich bei der gelehrten Theologie zu wenig Wissen und Rat holt, weil er gar nicht erwartet, daß dort für ihn etwas zu holen sei.

Es wäre gewiß sehr bedauerlich und für die Einheit des kirchlichen Lebens nachteilig, wenn der gelehrte Theologe und der praktische Seelsorger nebeneinander lebten wie Brüder, die sich nicht verstehen und die keinen Sinn und keine Teilnahme für einander haben. Daß sich die unmittelbaren Ziele, die Arbeiten und Arbeitsbedingungen, die Bestrebungen und Neigungen großenteils nicht genau decken können, braucht doch nicht der Grund einer verdeckten oder offen bekundeten Entfremdung zu sein! Das letzte, höchste Ziel: die Ehre Gottes und die Wohlfahrt des Gottesreiches auf Erden, ist und bleibt das gleiche für den Gelehrten wie für den Seelsorger. Wenn der forschende Theologe auf seinem Gebiete und in seiner Weise Gottes Ehre fördert, so trägt er dadurch letzten Endes auch bei zum wahren Wohl der Seelen und damit zum Endziel aller Seelsorge. Und wenn auch manches von den Erträgnissen theologischer Facharbeit den Zwecken des Seelsorgers nicht ohne weiteres dienen kann, sind nicht doch gar manche andere seiner Ergebnisse eine unmittelbare Bereicherung der Hilfsmittel, deren der Seelsorger bedarf, die er aber nicht selbst bereitstellen kann?

Mit dieser Bemerkung kommen wir zum tieferliegenden Kern der ganzen Frage über das Verhältnis von Theologie und Seelsorge.

Das Erste und Grundlegende für jede Art von Seelsorge ist die Predigt der geoffenbarten Wahrheit, die Erfüllung der Seelen mit jener übernatürlichen Erkenntnis, die Gott als kostbare Gabe den Menschen geschenkt hat. Wie in der natürlichen, so gilt auch in der übernatürlichen Ordnung der Satz, daß alles Wollen nur aus dem Erkennen quillt; eine Wahrheit, die in dem Worte zum klaren Ausdruck kommt: der Glaube ist die Wurzel der Rechtfertigung, fides radix est iustificationis. Soll es überhaupt übernatürliches Leben geben, so müssen vor allem die Seelen mit übernatürlicher Glaubenserkenntnis erfüllt werden. Dies hat die Seelsorge zu leisten. Wie soll sie es aber leisten können, wenn nicht zuvor der Seelsorger sich selbst mit dieser nämlichen Glaubenserkenntnis erfüllt, den Inhalt des Glaubens sich zu eigen gemacht hat? Genaue Kenntnis des Glaubensinhaltes, gründliche Durchdringung der übernatürlichen Wahrheit, sichere Erfassung ihres Sinnes und ihrer Bedeutung, Vertrautheit mit ihrer Begründung, Fähigkeit zu ihrer Verteidigung: diese und

ähnliche Forderungen stehen am Anfange jeder echten Seelsorgetätigkeit; denn nur wenn der Seelsorger auf diese Weise ausgerüstet ist, nur dann kann er in fruchtbringender Art den Glauben in die Seelen einpflanzen und darin zur Entfaltung bringen.

Diese Ausrüstung aber ist für den Seelsorger nicht zu gewinnen ohne die Hilfe der Theologie. Die Theologie ist eine Forderung der Seelsorge. Gäbe es keine Theologie, sie müßte geschaffen werden um der Seelsorge willen. Gewiß, es ist nicht nötig noch möglich, daß jeder einzelne Seelsorger ein forschender Theologe von umfassender Gelehrsamkeit sei. Aber möglich und nötig ist es, daß die seelsorgliche Glaubenspredigt durch theologisch-wissenschaftliche Bildung getragen und beeinflußt ist, daß der Seelsorger unmittelbar oder mittelbar an Inhalt und Geist der Theologie teilnimmt. Diese Teilnahme an Inhalt und Geist der wissenschaftlichen Theologie ist um so unentbehrlicher und muß um so weiter und tiefer sein, je weiter und tiefer die Bildung und das geistige Bedürfnis der Betrauten ist. Denn es gehört zu den Grundgesetzen des übernatürlichen Lebens, daß dieses Leben, vorab das übernatürliche Erkenntnisleben, der natürlichen Lebens- und Bildungsstufe angemessen sein muß, um sich harmonisch und sicher entfalten zu können. Wo der Bildungsstand ein sehr hoher ist, wie vielfach in unseren Kulturländern, ist auch für die gedeihliche Pflege der Seelsorge, für die Rettung der unsterblichen Seelen, mehr eigentliche Glaubenswissenschaft nötig, als man vielfach glaubt. Es darf unter diesen Verhältnissen im Seelsorgeklerus nicht an solchen fehlen, die mit den Eigenschaften des Seelenhirten das Wissen und Urteil des echten Theologen verbinden. Sonst werden sich auf die Dauer die allerbedenklichsten Folgen geltend machen. Mag die Seelsorge unter einfacheren Verhältnissen zur Not ohne viel Anschluß an die wissenschaftliche Theologie auskommen, bei einigermaßen gehobener Kulturstufe wird dieser Anschluß zur unbedingten Notwendigkeit. Denn nur eine von wissenschaftlichem Geiste durchdrungene Darbietung, Begründung und Verteidigung der Glaubenswahrheit kann entwickelteren Seelen das ihnen nötige Verständnis des Glaubensinhaltes und die Voraussetzungen des Glaubens vermitteln und erhalten. Welche Verantwortung, welch schwere Aufgaben in dieser Hinsicht auf den Seelsorgern lasten, läßt sich kaum mit zu starken Worten aussprechen.

Aber nicht nur die seelsorgliche Grundlegung, Verteidigung und Sicherung des Glaubenslebens macht die Theologie für die Seelsorge notwendig. Die Seelsorge hat ja nicht nur die Aufgabe, den Menschen

zu einem Anfange übernatürlichen Lebens zu bringen. Ihre höhere Aufgabe ist es vielmehr, das begonnene Glaubens- und Tugendleben zu entfalten, es groß und stark und tief zu machen, zu helfen, daß die Seelen sich weit öffnen für die großen Gaben des göttlichen Lebens. Dazu braucht die Seelsorge abermals jene tiefere Erfassung der Glaubenswahrheit, jenen intellectus fidei, wie ihn die Theologie vermittelt. Nur aus wahrer theologischer Bildung heraus wird es in der Regel möglich sein, klug und sicher, gemäß den Forderungen des heiligen Glaubens, den Weg zur Vollkommenheit zu weisen, die Seelen zu erfüllen mit jener „alles überragenden Kenntnis Christi", von der der heilige Apostel Paulus Phil. 3, 8 so deutlich als von einer Grundkraft des höchsten Strebens spricht. Je höher das Streben geht, um so sicherer müssen die Grundlagen der Glaubenserkenntnis sein, um so unentbehrlicher ist das Licht, das die theologische Wissenschaft spendet. Auch von dieser höheren Aufgabe der Seelsorge gilt, und zwar in erhöhtem Maße, der Satz, den ich vorhin ausgesprochen habe: Gäbe es keine Theologie, sie müßte geschaffen werden um der Seelsorge willen.

Was ich soeben aus der Natur der Sache hergeleitet habe, wird bestätigt durch einen Blick in die Geschichte der Kirche. Die wissenschaftliche Theologie — darüber besteht kein Zweifel — ist aus den Bedürfnissen der Seelsorge heraus geboren worden und hat in den Anregungen der Seelsorge auf lange hin ihre mächtigsten Antriebe gehabt. Es ist bezeichnend, daß die Katechetenschule von Alexandrien, die ursprünglich nur dem praktischen Zwecke der Glaubensunterweisung dienen sollte, in verhältnismäßig kurzer Zeit zur ersten theologisch-wissenschaftlichen Schule der Kirche wurde, daß an dieser Katechetenschule die Grundlagen der wissenschaftlichen Theologie durch Clemens und Origenes gelegt wurden. Es ist ebenso bezeichnend, daß die einmal grundgelegte Theologie ihre Entwicklung während der folgenden Jahrhunderte hauptsächlich durch die berufenen Träger des Seelsorgeamtes, durch die Bischöfe fand, wie die Erinnerung an die bedeutendsten Kirchenväter des Morgen- und Abendlandes zeigt. Nur auf Augustinus sei ausdrücklich hingewiesen. Er hat fast seine gesamte, gewaltig große theologische Leistung, von der die Nachwelt die entscheidendsten Anregungen empfangen hat, vollbracht als seelsorgliche Arbeit, angetrieben durch die Glaubensnot oder das Fortschrittsverlangen der Seelen: darüber lassen seine Werke keinen Zweifel. Auch die große Zeit der Hochscholastik, in der das spekulative Interesse gewiß selbständiger war, zeigt eine unverkennbare Verknüpfung der theologischen

Arbeit mit den Aufgaben und Bedürfnissen der Seelsorge. Schon die Tatsache, daß die Hauptvertreter der Scholastik den beiden Seelsorgerorden der Dominikaner und Franziskaner angehörten, läßt solches von vornherein annehmen. Wie stark seelsorglich-aszetische Motive die Werke des hl. Bonaventura durchwalten, weiß jeder, der einmal einen Blick in sie geworfen hat. Vom hl. Thomas sei nur ein Doppeltes erwähnt. Seine hochbedeutende Apologie des christlichen Glaubens, die Summa contra Gentes, schrieb er im Dienste der Seelsorge, um den Glaubenspredigern bei der Bekehrung der Mauren zu helfen. Und das eigentliche Kernstück seines theologischen Hauptwerkes, den ganzen zweiten Teil der Summa theologiae, hat er den Fragen gewidmet, die vor allem für Seelsorge und Seelenführung bedeutungsvoll sind, den Fragen über das Ziel des Menschen und über die Mittel, es zu erreichen. Wie sich die Scholastiker in den unmittelbaren Dienst der Seelsorge gestellt haben, zeigt die Geschichte der mittelalterlichen Mystik. Auch in der Folgezeit ist das praktische Bedürfnis der Seelsorge im engeren und weiteren Sinne einer der machtvollsten Antriebe zur theologischen Forschung geblieben. Was die großen Theologen von der Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts an zu ihrer gewaltigen Arbeit zumal auf dem Gebiete der positiven Theologie anspornte, war nicht zuletzt der Wille, die Seelen zu schützen und zu retten, die durch den Irrglauben gefährdet waren: gewiß ein tief seelsorglicher Beweggrund. Und wenn die letzten großen Päpste, ein Leo XIII. und ein Pius X., unermüdlich zur Pflege kirchlicher Wissenschaft aufriefen und große Werke für ihre Pflege und Verbreitung schufen, so kann, bei dem so ganz seelsorglichen Pius X. zumal, kein Zweifel daran bestehen, daß seelsorgliche Gründe an erster Stelle für sie maßgebend waren.

So besteht also zwischen Theologie und Seelsorge eine ungemein innige sachliche und geschichtliche Beziehung. Die Seelsorge braucht das Licht der theologischen Erkenntnis, die Theologie aber verdankt der Seelsorge mannigfaltige und wesentliche Anregungen und Antriebe. Aber wäre daraus nicht zu folgern, daß diese Beziehung der Theologie zur Seelsorge zu einer Bindung der Theologie an die praktischen Zwecke der Seelsorge werden soll, daß die theologische Forschung bemessen und begrenzt sein muß durch die Bedürfnisse der Glaubenspredigt und Seelenführung, daß alle theologische Forschung und Spekulation um ihrer selbst willen zu verpönen ist? Mit anderen Worten: Wäre nicht der Wert der Theologie und ihr Daseinsrecht ganz und gar zu beurteilen nach ihrem unmittelbaren Beitrag zu den Aufgaben der Seelsorge?

Es gibt wohl gar manche, die so oder ähnlich denken. Mit Kopfschütteln stehen sie vor den gewaltigen Werken der großen Theologen und denken oder rufen aus: „Welche Verschwendung kostbarer Zeit und Geisteskraft auf nutzlose Fragen, auf Dinge, durch die die Welt nicht anders wird — während doch die Not der Seelen nach Arbeitern schreit für den Weinberg des Herrn, während doch Tausende und Millionen darauf harren, daß man ihnen das Brot des Lebens breche! Was notwendig ist für die einfache Predigt, ja auch das, was man braucht zur Befriedigung tieferer Geister und zur Beruhigung unruhiger Köpfe — das alles soll uns die Theologie gewiß zubereiten zu unmittelbarer bequemer Verwertung; aber darüber hinaus soll sie nicht gehen, alles weitere ist ohne Zweck und Nutzen, eine Theologie, die absieht vom unmittelbaren praktischen Nutzen der Seelsorge, ist und bleibt ein Luxus und eine Vergeudung!"

Kein ernst Urteilender wird bestreiten wollen, daß in solchen und ähnlichen Gedankengängen ein Kern von Wahrheit steckt. Zum Theologen, wie er nach dem Herzen Gottes sein soll, gehört ein tiefes Verständnis für die erhabene Bedeutung der Seelsorge und für die innige Beziehung auch der wissenschaftlichen Theologie zur seelsorglichen Aufgabe; ein lebendiges Empfinden für den unendlichen Wert der Menschenseele und für die Größe und Würde jeglicher Arbeit, die für das ewige Heil und den Fortschritt unsterblicher Seelen geleistet wird. Und es gehört zum wahren Theologen, daß der große Zweck der ganzen Offenbarung und der gesamten übernatürlichen Ordnung — die Verherrlichung Gottes durch die Vollendung der begnadeten Geister und Seelen — sein ganzes Denken von der Tiefe her beeinflußt und bestimmt. Wenn der Sinn des Theologen von der Größe und Tiefe der übernatürlichen Werte und Zwecke nicht mehr beherrscht ist, wenn ihm die Glaubenswahrheiten, die Gegenstände theologischer Forschung, zu bloßen Übungs- und Tummelplätzen der Dialektik oder der historischen Kritik werden, wenn die Aufmerksamkeit und Teilnahme von den wunderbaren Zeugnissen göttlicher Größe, Schönheit und Güte immer mehr abgleiten und sich immer ausschließlicher dialektischen Spitzfindigkeiten und geschichtlichen Nebensachen zuwenden: dann ist die Theologie im Verfall, dann hat sie noch den Namen und die äußere Form, aber nicht mehr den Geist katholischer Gotteswissenschaft, und dann tut man allerdings gut, sich von solch entarteter Theologie abzuwenden.

Daß es Zeiten solcher Entartung gegeben hat, daß die Gefahren solchen Abirrens von den großen, hehren Aufgaben echter Theologie immer wieder auftreten, wird jeder Einsichtige zugeben. Kein Ge-

ringerer als der hl. Thomas wendet sich gegen die Vervielfältigung unnützer Fragen, Artikel und Beweise (multiplicatio inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; Prol. ad S. th.). Und auch das wird niemand bestreiten, daß kaum etwas den Theologen so sehr auf bedeutungsvolle Fragen hinführen wird, wie ein feines Empfinden für die Bedeutung echter Seelsorge und eine beständige Fühlung mit deren Aufgaben und wechselnden Bedürfnissen. Nichts ist für den gesunden Fortschritt der Theologie so förderlich, wie das Hinhorchen auf die Not der Seelen und auf die Bedürfnisse der höher Strebenden: in solchem Hinhorchen erfährt man tiefe, gewaltige Fragen, die gebieterisch eine Lösung fordern, und die würdigere und wichtigere Gegenstände der theologischen Forschung sind, als so manche Dinge, die mit dem christlichen Glauben nur wenig, mit dem christlichen Leben gar nichts zu tun haben.

Allein dieses Hinhorchen des Theologen auf die Bedürfnisse der Seelsorge und des unmittelbaren Lebens braucht nicht zur Bindung der Theologie an die Zwecke der Seelsorge zu werden, ja soll und darf es nicht, wenigstens nicht für die Gesamttheologie als wichtiges Glied im großen Lebensganzen der Kirche. Für die volle und vollkommene Entfaltung ihres Lebens braucht die Kirche die Theologie auch als eigenständige, eigenwertige Betätigung des ins Übernatürliche erhobenen menschlichen Geistes. Gewiß, die Kirche hat als erste und dringlichste Aufgabe die Pflicht, unsterbliche Seelen zum ewigen Heile zu führen. Aber die Kirche geht in diesem *einen* Zwecke, der im Jenseits liegt, keineswegs auf. Sie ist in einem wahren Sinne *Selbstzweck*. Sie hat den erhabenen Beruf, Verwirklichung göttlichen Lebens *schon hier auf Erden* zu sein. Wie nun das übernatürliche Tugendleben der Kirche hienieden keineswegs bloß wegen des Lohnes und der Vollendung im Himmel wertvoll ist, sondern auch in der abgeschlossenen irdischen Wirklichkeit einen überweltlichen Sinn und Wert besitzt: so hat auch das kirchliche Erkenntnisleben, das Glaubensleben und seine Auswirkung in der Glaubenswissenschaft, im intellectus fidei, einen eigenständigen, unersetzlichen Wert. Die Kirche hat gerade darin zum Teil ihren eigentümlichen Beruf, ein Leben der Erkenntnis Gottes im Lichte der Wahrheit zu führen, der geoffenbarten Gotteswahrheit in der Form des Glaubens und der Glaubenswissenschaft fortschreitend jene Seinsweise im menschlichen Geistesleben zu vermitteln, in der die besondere Vollkommenheit des geistigen Erkennens besteht. Dieses übernatürliche Erkenntnisleben der Kirche geht ihrem seelsorglichen Wirken zur Seite, ja in gewissem Sinne voraus; in

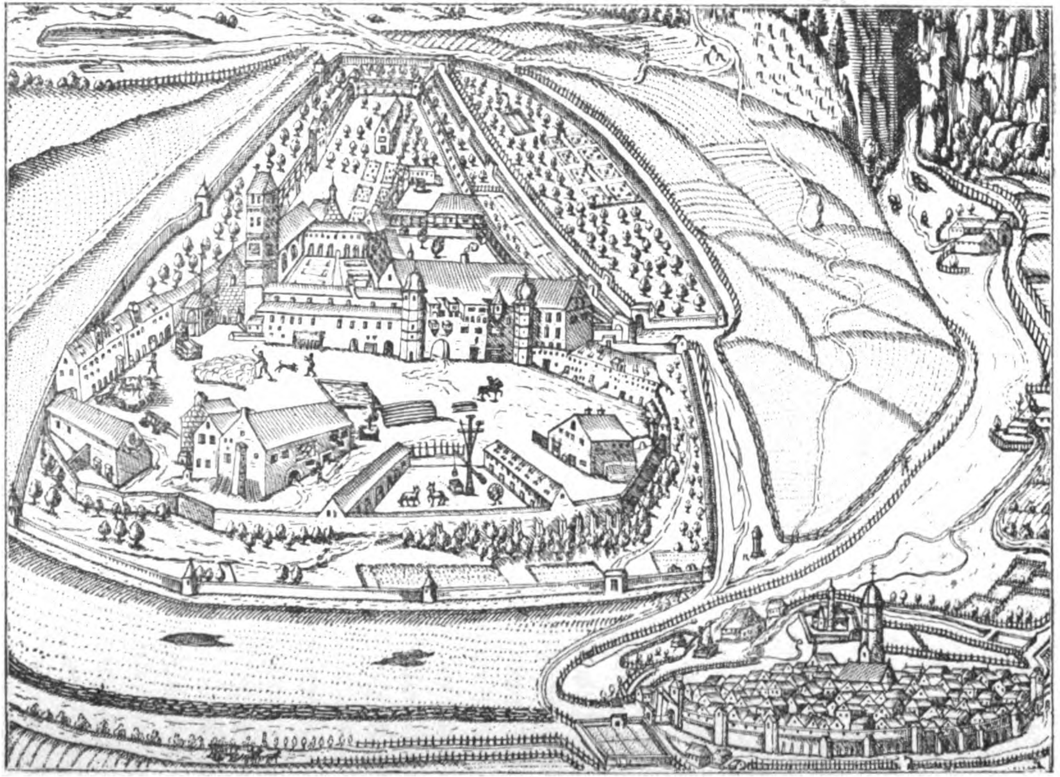
keiner Weise geht dieses Erkenntnisleben im seelsorglichen Leben völlig auf; es gewinnt seinen Sinn und seine Bedeutung nicht erst aus dem Einfluß auf das Heil der Seelen, so mächtig es auch zu diesem mitwirkt. Ja es ist nicht zu viel gesagt, wenn ich behaupte: die Seelsorge ist diesem übernatürlichen Erkenntnisleben, zu dem die Theologie, die fides quaerens intellectum, wesentlich gehört, untergeordnet, sie hat geradezu einen Zweck darin, dieses Erkenntnisleben in der Kirche zu sichern, die Seelen je nach dem Maße ihrer Befähigung zur Teilnahme daran zu führen, gemäß dem eigenartig tiefen Wort des Heilandes: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (Joh. 17, 3).

Wer diesen Eigenwert des Erkenntnislebens in Glaube und Glaubenswissenschaft leugnet oder unterschätzt, der läuft Gefahr, den Glauben und die Wahrheit selbst zu unterschätzen und zu leugnen und den Wert der Glaubenswahrheit im Sinne des Pragmatismus und Modernismus abhängig zu machen von der unmittelbar praktischen Bedeutung für das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft. Zum Schutze des Glaubens und seiner objektiven Wahrheit ist es unentbehrlich, daß die Glaubenswissenschaft in der Kirche auch ohne praktische Rücksichten, rein um der Wahrheit und Erkenntnis willen, eifrig gepflegt werde. Aber auch diese Pflege der Theologie rein um der Wahrheit und Erkenntnis willen schlägt letzten Endes wieder zum tieferen Nutzen der Seelsorge aus. Denn nur dann, wenn die theologische Wahrheitsforschung und Wahrheitsbetrachtung um ihrer selbst willen in der Kirche geliebt und geübt wird, kann die Theologie dem Seelenheil jene Dienste leisten, die die Seelsorge von ihr fordert. Nur in der absichtslosen Versenkung in die tiefsten Fragen, die der Glaube stellt, kann die Theologie jene fruchtbare Arbeit leisten, die früh oder spät zur Lösung wichtiger Probleme, zur Verteidigung des Glaubens, zur Förderung des religiösen Lebens führt. Der wahre Nutzen der Theologie ist nur dann gesichert, wenn die Träger des theologischen Denkens sich möglichst ungeteilt der Wahrheit und der Forschung um ihrer selbst willen weihen. Nur so wird auch — im Verein mit dem beschaulichen Leben der Kirche — jene Gefahr der Veräußerlichung und unruhiger Geschäftigkeit beschworen, der die Kirche verfallen müßte, wenn sie des still zurückgezogenen Lebens der Theologie entbehrte. Nicht nur dank der Kontemplation mystischer Seelen, auch dank der Spekulation forschender Geister fließt der Seelsorge fort und fort jene Tiefe, jene Kraft und innere Ordnung zu, ohne die sie ihr Ziel gar bald verfehlen würde.

So stellen sich also Theologie und Seelsorge dem tiefer dringenden Blicke dar als zwei große und wesentliche Lebensäußerungen der Kirche, die beide ihre selbständige Bedeutung im Reiche Gottes haben, deren eine nicht bloß der anderen wegen da ist, die sich aber gegenseitig mannigfach anregen und fördern. Nur wenn beide im Ganzen des kirchlichen Lebens in einem angemessenen Verhältnis zueinander stehen und zugleich einander zu berücksichtigen und zu fördern bemüht sind, ist das Wohl der Kirche im Großen gesichert.

Das ist es, was sich aus der Natur der Sache wie aus der Geschichte der Kirche mit Sicherheit ergibt. Will man aber die ausgesprochene Wahrheit in ihrem Urbild erschauen, so muß man hinblicken auf den, der die Kirche gegründet und ihr Leben vorgebildet hat zugleich als göttliches Wahrheitswort und als seelensuchender Heiland. Der Gottmensch Jesus Christus ist im vollkommensten Sinne der „Theologe", nicht nur als Θεὸς Λόγος, als Göttliches Wort, sondern auch als Mensch, durch die vollkommene Gottschauung und das eingegossene Wissen seiner Seele. Und seine gottmenschliche Wahrheitserkenntnis, sein gottmenschliches Wahrheitsleben, geht über die unmittelbaren Erfordernisse seiner Heilands- und Seelsorgeaufgabe weit hinaus, sie hat ihren eigenen, selbständigen Sinn und Wert. Aber sie dient zugleich dieser Heilands- und Seelsorgeaufgabe in weitgehendem Maße: auf dem Wege der Wahrheit führt der Herr die Menschheit zu ihrem wahren Ziele, und ein Teil dieses Zieles, ja schließlich das Endziel selbst ist es, daß die Menschen teilnehmen an dem gottmenschlichen Wahrheitsleben Jesu Christi und darin die volle Liebe, die unendliche Beseligung finden.

Was in Jesu Christi erhabenem Vorbilde geschaut wird, das soll die Kirche, das sollen ihre Glieder, das sollen vor allem die besonderen Mithelfer Christi im Ablaufe der Zeiten entsprechend den Möglichkeiten menschlichen, von der Gnade getragenen Könnens immerfort und immer neu verwirklichen. Vollkommen wäre diese Verwirklichung, wenn jeder, der zu Christi besonderem Dienst berufen ist, beides vollkommen in sich vereinte: die Wissenschaft des Glaubens und die Heilandstätigkeit der Seelsorge. Doch dies geht für die meisten über das Maß verliehener Kraft. Was aber erreichbar und darum durchaus anzustreben ist, ist dies: daß im Ganzen der Kirche beides vorhanden sei und nach dem eigenen selbständigen Werte erkannt, geschätzt und gepflegt werde — die Theologie und die Seelsorge; und daß in jedem Theologen der Sinn für die erhabenen Aufgaben der Seelsorge, in jedem Seelsorger aber der Geist echter Theologie lebe und wirke.



Neresheim zu Beginn des XVII. Jahrhunderts. Aus Karl Stengel O. S. B., Monasteriologia. Augsburg 1619.

Das Dillinger Grafenhaus und seine Stiftung Neresheim.

Von P. Nikolaus von Salis-Soglio (Beuron).

(Schluß).

Die alten Brenzgauer Grafen besaßen wohl schon in sehr früher Zeit auf der östlich vom Weiler (villa), spätern Städtchen Neresheim, in Urkunden und alten Chroniken auch Neristheim und Ernystheim genannt, sich erhebenden Anhöhe, als Mittelpunkt ihres nördlichsten Gerichtsbezirks eine feste Burg, deren Existenz trotz Abganges urkundlicher Nachrichten von den in Betracht kommenden Historikern einhellig angenommen wird. Auf dem nach dem größten und bekanntesten Vertreter des Gaugrafengeschlechts benannten St. Ulrichsberg in dominierender Lage thronend, mochte sich diese Burg, von der man nach Ende des siebzehnten Jahrhunderts bei Gelegenheit des Neubaus der jetzigen Klostergebäude uralte Mauerreste gefunden haben wollte, so recht zu einem Auslugposten ins weite Land hinaus eignen. Daß Burgen in Klöster umgewandelt wurden, kommt bekanntlich nicht als vereinzelter Fall vor. Ebenso ist es nach dem Beispiel der meisten mittelalterlichen Burgen wahrscheinlich, daß auch Neresheim seine eigene Burgkapelle besaß und es liegt nahe, daß dieselbe noch im zehnten Jahrhundert, nachdem dem hl. Ulrich die Ehre der Altäre zuteil geworden, wenn nicht eigens geweiht, so doch nach ihm umbenannt wurde. Daß aber der Heilige diese Kapelle selber zur Grablege für seinen Vater Hucpald oder Hupald erbaut habe, ist eine aus später Zeit datierende Annahme, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Als hauptsächlichste und älteste Quellen für die Neresheimer Gründungsgeschichte kommen außer den einschlägigen Urkundensammlungen, wie z. B. das Württembergische Urkundenbuch, die Monumenta Zolleriana usw., und außer dem urkundlichen Material zumal des Fürstlich Thurn und Taxischen Archivs in erster Linie die Chroniken der bei der Gründung beteiligten Klöster Petershausen und Zwiefalten in Betracht. Die «Casus monasterii Petrihusensis», herausgegeben in den Monumenta Germaniae von Pertz (Scriptores Tom. XX. pag. 621 ff.), sind von einem Petershauser Mönch Gebino ungefähr 1134 geschrieben, das Zwiefalter Chronikon etwa 1135 von Ortlieb begonnen und von seinem Mitbruder Berthold, der schon 1098 im Kloster Zwiefalten weilte, etwa 1137 fortgesetzt (Ortliebi Zwiefaltensis chronicon in den

M. G. SS. Tom. X. pag. 20 ff.) Auch die Annalen und das Nekrologium von Neresheim, beide von unbekannten Verfassern, (Pertz, M. G. SS. Tom. X. pag. 29 ff. und Necrologia Germaniae Tom. I. pag. 95 ff.) stehen der Gründungszeit sehr nahe. Von den Annalen besteht allerdings nur eine vom Benediktinerpater Magnus Ster von Neresheim besorgte Abschrift von ungefähr 1722, vom Nekrolog gar nur ein Auszug (fragmenta Necrologii Neresheimensis) ebenfalls von P. Ster. Für die Glaubwürdigkeit aller dieser Quellen spricht, abgesehen von anderen Gründen, ihre große Übereinstimmung.

Es war, wie oben erwähnt, Graf Hartmann I. von Dillingen, nach seiner Besitzung Neresheim gelegentlich auch als „Graf von Nernistheim" bezeichnet (Zwiefaltener Chronikon), der die Umwandlung seiner Burg in ein Kloster gegen Ende des an Klostergründungen so reichen elften Jahrhunderts ins Werk setzte. Er scheint zunächst zu Ehren der hl. Ulrich und Afra, also der Patrone der Diözese Augsburg, eine Kirche, nach unsern heutigen Begriffen wohl eine etwas größere Kapelle erbaut zu haben («ubi b. Udalrici et Afrae ecclesia fabricata est»), die er zum Zweck einer Klostergründung zugleich mit seinem auf dem Herdtfeld gelegenen Gut Neresheim («juris sui praedium, quod Nöresheim dicitur») im Einverständnis mit seiner Gattin Adelheid dem Apostelfürsten Petrus als freies Eigentum («alodium») schenkte. Papst Urban II. nahm diese Schenkung entgegen und erteilte die Bestätigung der Stiftung durch eine nicht näher datierte Bulle vom Jahre 1095 (d. h. zwischen 1095 und 99) für regulierte Chorherren, hier zwar nur als Diener Gottes («servorum dei illic degentium»), vom Petershauser Chronisten aber ausdrücklich als «regulares canonici» bezeichnet, die der Stifter mit der Obsorge über die Kirche beauftragte. Es wird hiebei dem Stift auch die freie Wahl eines Propstes aus der Reihe seiner Professen zuerkannt («ipsorum sane fratrum libera sit facultas praepositum suae professionis quem maluerint... eligere»); als Anerkennung der Gerechtsamen des Apostolischen Stuhles und für seinen Schutz ist ein Goldgulden jährlichen Zinses an die lateranensische Kammer zu entrichten. Die Bulle ist zwar nur mehr in unbeglaubigter Abschrift vorhanden, wird aber in den Bestätigungsbullen Honorius' II. vom Jahre 1125 und Eugens III. von 1152 ausdrücklich erwähnt (W. U. B. I. Nr. 246; II. Nr. 341; III. Nachtrag Nr. 5).

Als erster Oberer dieser Genossenschaft wird ein gewisser Ernst genannt, in den Neresheimer Annalen als „Abt" bezeichnet — jedenfalls eine Interpolation aus späterer Zeit; dasselbe gilt auch von

der Angabe, daß er ein Graf von Dillingen und gar von Kyburg gewesen sei. Vermutlich hatte Ernst sein Amt schon vor 1095 angetreten, da er sich im folgenden Jahre dem ersten Kreuzzug anschloß, ob etwa in Begleitung eines Grafen von Dillingen, ist nicht überliefert. Er erlitt dann im Jahre 1096 zu Chorozain in Palästina den Martertod („passus est"). Im Neresheimer Nekrologium ist er unterm 13. Juli angeführt.

In betreff der Nachfolger Ernsts wie überhaupt der Geschichte Neresheims in den nächsten Jahren besteht große Unklarheit und Unsicherheit. Zwischen Ernst und dem von den Annalen zum Jahre 1101 aufgeführten „Abt" Hugo scheint noch ein Adelhelm einzufügen zu sein, der 1082—1088 Abt zu Weingarten war und im Nekrologium B des Klosters Ottobeuren als Abt von nicht weniger als fünf Klöstern: Ottobeuren, Weingarten, Petershausen, Neresheim und St. Mang zu Füssen bezeichnet wird[1]. Wie das zu reimen ist, steht einstweilen noch dahin. Vielleicht war Adelhelm in allen diesen Klöstern für längere oder kürzere Zeit, ohne aber daselbst eigentlich und kanonisch zum Abt erwählt zu sein, mit der zeitweisen Vorsteherschaft oder mit einer sonstigen beruflichen Aufgabe betraut. Die Lebenslänglichkeit der Äbte stand damals vielfach noch nicht so fest. Wenn es den Tatsachen entspricht, daß die Zahl der Neresheimer Chorherren so gering war, daß sie, sonst stets zu größeren Kommunitäten vereinigt, in diesem Falle der Dispens bedurften, wie Stengel (Monasteriologia pag. 34 ff.) berichtet, so ist es denkbar, daß der Orden, vielleicht auch aus anderen Gründen, in betreff eines weiteren Bestandes dieser Niederlassung Bedenken trug; möglich auch, daß dieselbe schon nach Ernsts Tod an die Benediktiner überging. Solche Übertragungen klösterlicher Gründungen von einem Orden auf einen andern kamen ja in jenen Zeiten häufig vor. Im Jahre 1101 soll der Klosterbau in Neresheim, der wohl 1095, wenn nicht früher, in Angriff genommen war, vollendet worden sein. Die Unzuverlässigkeit und Ungenauigkeit der Daten wird besonders auch dadurch beleuchtet, daß die Annalen von Neresheim auf Hugo einen Theoderich als Abt folgen lassen.

Abt Theoderich ist allerdings eine historische Persönlichkeit und nicht nur für unser Kloster, sondern auch für die süddeutsche Ordensgeschichte von einer nicht untergeordneten Bedeutung geworden, wes-

[1] Im Necrologium Sanctimonialium Weingartense zum 26., im Nekrolog A von Ottobeuren zum 25. August aufgeführt (Pertz, M. G. Necrologia Bd. I pag. 112 und Nr. 2); vergleiche auch das Weingartner Abtsverzeichnis (zwei Weingartner Codices aus der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts im W. U. B. IV, Anhang pag. XVI und Nr. 3).

M. G. SS. Tom. X. pag. 20 ff.) Auch die Annalen und das Nekrologium von Neresheim, beide von unbekannten Verfassern, (Pertz, M. G. SS. Tom. X. pag. 29 ff. und Necrologia Germaniae Tom. I. pag. 95 ff.) stehen der Gründungszeit sehr nahe. Von den Annalen besteht allerdings nur eine vom Benediktinerpater Magnus Ster von Neresheim besorgte Abschrift von ungefähr 1722, vom Nekrolog gar nur ein Auszug (fragmenta Necrologii Neresheimensis) ebenfalls von P. Ster. Für die Glaubwürdigkeit aller dieser Quellen spricht, abgesehen von anderen Gründen, ihre große Übereinstimmung.

Es war, wie oben erwähnt, Graf Hartmann I. von Dillingen, nach seiner Besitzung Neresheim gelegentlich auch als „Graf von Nernistheim" bezeichnet (Zwiefaltener Chronikon), der die Umwandlung seiner Burg in ein Kloster gegen Ende des an Klostergründungen so reichen elften Jahrhunderts ins Werk setzte. Er scheint zunächst zu Ehren der hl. Ulrich und Afra, also der Patrone der Diözese Augsburg, eine Kirche, nach unsern heutigen Begriffen wohl eine etwas größere Kapelle erbaut zu haben («ubi b. Udalrici et Afrae ecclesia fabricata est»), die er zum Zweck einer Klostergründung zugleich mit seinem auf dem Herdtfeld gelegenen Gut Neresheim («juris sui praedium, quod Nöresheim dicitur») im Einverständnis mit seiner Gattin Adelheid dem Apostelfürsten Petrus als freies Eigentum («alodium») schenkte. Papst Urban II. nahm diese Schenkung entgegen und erteilte die Bestätigung der Stiftung durch eine nicht näher datierte Bulle vom Jahre 1095 (d. h. zwischen 1095 und 99) für regulierte Chorherren, hier zwar nur als Diener Gottes («servorum dei illic degentium»), vom Petershauser Chronisten aber ausdrücklich als «regulares canonici» bezeichnet, die der Stifter mit der Obsorge über die Kirche beauftragte. Es wird hiebei dem Stift auch die freie Wahl eines Propstes aus der Reihe seiner Professen zuerkannt («ipsorum sane fratrum libera sit facultas praepositum suae professionis quem maluerint... eligere»); als Anerkennung der Gerechtsamen des Apostolischen Stuhles und für seinen Schutz ist ein Goldgulden jährlichen Zinses an die lateranensische Kammer zu entrichten. Die Bulle ist zwar nur mehr in unbeglaubigter Abschrift vorhanden, wird aber in den Bestätigungsbullen Honorius' II. vom Jahre 1125 und Eugens III. von 1152 ausdrücklich erwähnt (W. U. B. I. Nr. 246; II. Nr. 341; III. Nachtrag Nr. 5).

Als erster Oberer dieser Genossenschaft wird ein gewisser Ernst genannt, in den Neresheimer Annalen als „Abt" bezeichnet — jedenfalls eine Interpolation aus späterer Zeit; dasselbe gilt auch von

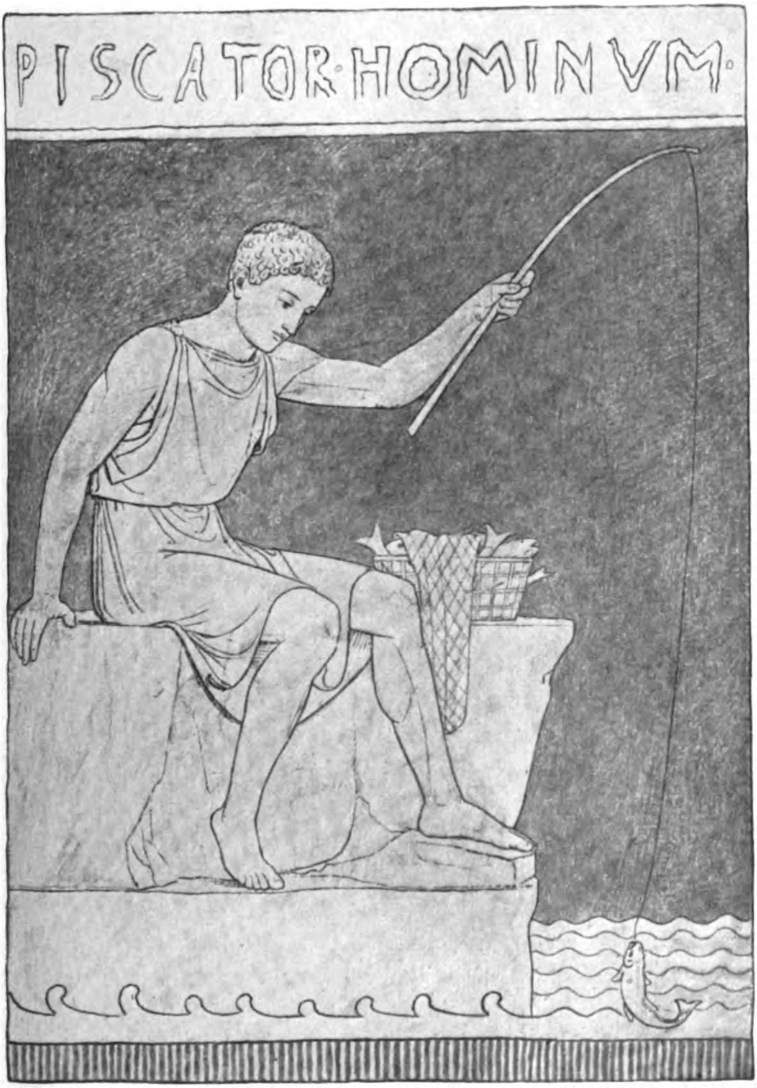
der Angabe, daß er ein Graf von Dillingen und gar von Kyburg gewesen sei. Vermutlich hatte Ernst sein Amt schon vor 1095 angetreten, da er sich im folgenden Jahre dem ersten Kreuzzug anschloß, ob etwa in Begleitung eines Grafen von Dillingen, ist nicht überliefert. Er erlitt dann im Jahre 1096 zu Chorozain in Palästina den Martertod („passus est"). Im Neresheimer Nekrologium ist er unterm 13. Juli angeführt.

In betreff der Nachfolger Ernsts wie überhaupt der Geschichte Neresheims in den nächsten Jahren besteht große Unklarheit und Unsicherheit. Zwischen Ernst und dem von den Annalen zum Jahre 1101 aufgeführten „Abt" Hugo scheint noch ein Adelhelm einzufügen zu sein, der 1082—1088 Abt zu Weingarten war und im Nekrologium B des Klosters Ottobeuren als Abt von nicht weniger als fünf Klöstern: Ottobeuren, Weingarten, Petershausen, Neresheim und St. Mang zu Füssen bezeichnet wird[1]. Wie das zu reimen ist, steht einstweilen noch dahin. Vielleicht war Adelhelm in allen diesen Klöstern für längere oder kürzere Zeit, ohne aber daselbst eigentlich und kanonisch zum Abt erwählt zu sein, mit der zeitweisen Vorsteherschaft oder mit einer sonstigen beruflichen Aufgabe betraut. Die Lebenslänglichkeit der Äbte stand damals vielfach noch nicht so fest. Wenn es den Tatsachen entspricht, daß die Zahl der Neresheimer Chorherren so gering war, daß sie, sonst stets zu größeren Kommunitäten vereinigt, in diesem Falle der Dispens bedurften, wie Stengel (Monasteriologia pag. 34 ff.) berichtet, so ist es denkbar, daß der Orden, vielleicht auch aus anderen Gründen, in betreff eines weiteren Bestandes dieser Niederlassung Bedenken trug; möglich auch, daß dieselbe schon nach Ernsts Tod an die Benediktiner überging. Solche Übertragungen klösterlicher Gründungen von einem Orden auf einen andern kamen ja in jenen Zeiten häufig vor. Im Jahre 1101 soll der Klosterbau in Neresheim, der wohl 1095, wenn nicht früher, in Angriff genommen war, vollendet worden sein. Die Unzuverlässigkeit und Ungenauigkeit der Daten wird besonders auch dadurch beleuchtet, daß die Annalen von Neresheim auf Hugo einen Theoderich als Abt folgen lassen.

Abt Theoderich ist allerdings eine historische Persönlichkeit und nicht nur für unser Kloster, sondern auch für die süddeutsche Ordensgeschichte von einer nicht untergeordneten Bedeutung geworden, wes-

[1] Im Necrologium Sanctimonialium Weingartense zum 26., im Nekrolog A von Ottobeuren zum 25. August aufgeführt (Pertz, M. G. Necrologia Bd. I pag. 112 und Nr. 2); vergleiche auch das Weingartner Abtsverzeichnis (zwei Weingartner Codices aus der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts im W. U. B. IV, Anhang pag. XVI und Nr. 3).

halb es sich schon lohnt, sich hier mit ihm etwas eingehender zu befassen. Er war der dritte Sohn des als Mitstifter des Klosters Zwiefalten (1088) bekannten Grafen Cuno von Achalm-Wulflingen aus einer sozial und rechtlich nicht vollgültigen Ehe mit einer Leibeigenen wahrscheinlich des Grafen Hartmann von Dillingen, indem Theoderichs Brüder, die sich im Waffenhandwerk hervortaten, nach dem Tode ihres Vaters (1092) sich auf Grund ihrer Hörigkeit („eo quod ex ancilla nati essent") in die Dillingensche Dienstbarkeit begaben. Theoderich trat, nachdem er sich in seiner Jugend einem leichtsinnigen Leben überlassen, dann aber sich aufrichtig und hochherzig bekehrt hatte, wissenschaftlich sehr wohl vorbereitet, in das Kloster St. Ulrich und Afra zu Augsburg ein. Da er aber sein Kloster allzusehr in den Investiturstreit verwickelt sah, trat er nach Hirschau über, um sich in dieser berühmten Schule monastischen Lebens zu vervollkommnen. Er machte hierin offenbar große Fortschritte, da Abt Wilhelm, der berühmte Klosterreformator, den in weltlichen und geistlichen Dingen bestens erfahrenen Theoderich auf Veranlassung Bischof Gebhards III. von Konstanz, ebenfalls eines Hirschauer Mönches, nach dem schon 983 vom hl. Gebhard gegründeten Kloster Petershausen bei Konstanz zur Hebung der Disziplin sandte, wo er seine Aufgabe mit Überwindung großer Hindernisse zu bester Zufriedenheit seines bischöflichen Freundes löste. Diesem in den damaligen Wirren der Konstanzer Kirche treu anhängend, sah er sich 1103 genötigt, sein Kloster, dem er seit 1080 als Abt vorstand, zu verlassen und im bayrischen Kloster Wessobrunn Zuflucht zu suchen. Erst nachdem Heinrich IV. die Regierung 1105 seinem Sohne abgetreten hatte und der intrudierte Bischof Arnulf von Konstanz entfernt war, vermochten Gebhard III. und Theoderich ihren Platz wieder einzunehmen und sich ihrer früheren segensreichen Tätigkeit zu widmen. Unter seiner Regierung nahm die Zahl der Petershauser Mönche sehr zu, und besonders begünstigte er die wissenschaftlichen Studien. Die Chronik von Petershausen führt ein lange Reihe von Büchern an, mit denen er die Bibliothek und die Kirche bereicherte. Selbst ein Muster der Regulärität, wußte er die Strenge des Obern mit der Nachsicht eines gütigen Vaters zu verbinden, wobei er den Grundsatz vertrat, der Abt müsse im Kapitel wie ein Löwe, im Konvent wie ein Vater und bei Tisch wie eine Mutter sein („debere esse in capitulo ut leonem, in conventu ut patrem, ad mensam ut matrem"). Ganz besonders wird noch die ängstliche Sorgfalt hervorgehoben, mit der er die Tugend der heiligen Reinigkeit übte.



Lenz-Wüger

Der Menschenfischer

(Wandgemälde, Beuron)

Originalgröße 41 × 58 cm

Es war ungefähr um das Jahr 1101, als Graf Hartmann von Dillingen sich an Abt Theoderich von Petershausen um Succurs für seine in den ersten Anfangsstadien mit großen Schwierigkeiten kämpfende Stiftung Neresheim wandte. Die obenerwähnten Wirren der Konstanzer Kirche waren dann aber wohl Ursache, daß dieser Bitte erst nach vier bis fünf Jahren („post haec“) entsprochen werden konnte. Im Jahre 1105 oder 1106 entsandte oder begleitete Abt Theoderich persönlich eine Anzahl seiner Mönche nach Neresheim, von denen besonders drei namhaft gemacht werden: Bernold, den er zum Prior bestellte, der Künstler Gebino von Pfrungen, Oheim des Petershauser Chronisten, und Werner von Epfindorf, der als Architekt und Leiter der Neresheimer Bauhütte die Baupläne zu entwerfen, jedenfalls die dortigen Bauten zu beaufsichtigen hatte („cum in eodem loco — Neresheim — operibus preesset“). In der Berufung des letzteren für die Neresheimer Mission beging aber Abt Theoderich einen argen Mißgriff, der auf Rechnung seines guten, verzeihenden Herzens zu setzen zu sein scheint. Werner war während Theoderichs Abwesenheit in Wessobrunn von den wenigen gegen den Willen ihres Abtes in Petershausen zurückgebliebenen und dem Schisma anhängenden Mönchen zum Gegenabt erwählt worden, hatte sich aber binnen kurzem durch seine liederliche Verwaltung unmöglich gemacht und unterwarf sich dann reumütig seinem rechtmäßigen Abte. Dieser verzieh ihm großmütig und hob sogar, allerdings gegen Bischof Gebhards Willen, die über ihn verhängte Zensur auf. Die an den Tag gelegte Reue hielt aber nicht stand („sed non diu permansit cornu peccatoris“), und in Neresheim entsprach Werner der ihm gestellten Aufgabe sehr schlecht, indem es ihm nur auf Erringung von Ehre ankam und er sonst tat, was ihm beliebte („licenter ageret quecumque vellet“; Casus monaster. Petrishus.). Schließlich nahm es mit dem unbotmäßigen, hochmütigen Mönche noch ein schlimmes Ende. Er kehrte noch in seinen alten Tagen in die Welt zurück und baute sich einen „Turm“ d. h. wohl eine Burg, gab sich also wildem Ritterleben hin und starb eines unglückseligen, unvorhergesehenen Todes.

Daß Theoderich von Petershausen dem 1101 als Abt von Neresheim erwähnten Hugo im Amte nachgefolgt sei, wie die Neresheimer Annalen berichten, muß dahin verstanden werden, daß er, ohne eigentlicher Abt von Neresheim zu sein, wichtigere Regierungsakte von Petershausen aus verrichtete, wie dies der dortige Chronist andeutet („cura ipsius loci — Neresheim —, quae multis annis exinde — von Petershausen aus — habebatur“). Derselbe meldet auch aus-

drücklich, Theoderich habe, nachdem er die Verhältnisse in Neresheim für genügend geordnet erachtet („cum ergo Nernistheimensis cella ad hoc pervenisset"), einen Mönch von Hirschau, Namens Sigisbot, zum Abt von Neresheim designiert. Derselbe fühlte sich aber seiner Aufgabe nicht gewachsen und kehrte, ohne die Weihe erhalten zu haben, in sein Profeßkloster zurück. An dessen Stelle setzte der Abt von Petershausen („iterum rogatus"), seltsamer Weise einen seiner ältesten Mönche, den wohl sehr frommen, aber halbblinden („veteranum monachum, oculis caligantem") Werner von Altshausen, zum Abte von Neresheim ein. Auch dieser legte die Regierung, ohne die Weihe erhalten zu haben, bald nieder, angeblich von seinem Freunde Ulrich von Dillingen, Graf Hartmanns Sohn, der 1111 den bischöflichen Stuhl von Konstanz bestiegen hatte, dazu durch nicht näher angegebene Versprechungen bewogen („illectus" sagt der Petershauser Chronist). Werner kehrte in sein Kloster zurück, was noch zu Lebzeiten Abt Theoderichs geschah, da er der Wahl von dessen Nachfolger Abt Berthold präsidierte. Später zog er sich nach dem Kloster Erlach am Bielersee zurück, wo er als Klausner sein Leben im Rufe der Heiligkeit beschloß. Sigisbot und Werner fehlen im Katalog der Neresheimer Äbte, vielleicht weil sie nie die Weihe empfangen hatten. Auch der oben erwähnte Gebino von Pfrungen ließ sich nicht bleibend in Neresheim nieder; 1116 begleitete er, vielleicht schon seit einiger Zeit in sein Kloster zurückgekehrt, seinen Abt Theoderich nach Rom, als sich dieser bei Paschalis II. um die Bestätigung des Bischofs von Konstanz Ulrich von Dillingen bemühte. Im Jahre 1129 ist Gebino in Petershausen, wo er die dortigen Umbauten und Erweiterungen des Klosters leitet und sich auch in der Goldschmiedekunst betätigt. Nach 1135 wurde er Abt des Klosters Wagenhausen im Thurgau gegenüber Stein am Rhein, später auch noch mit der Gründung vom Kloster Fischingen beauftragt und starb 1156 zu Wagenhausen.

Abt Theoderich kehrte von seiner Romreise nicht mehr heim, sondern starb zu Sutri nach einer dreißigjährigen Regierung am 2. oder 15. August 1116 (nicht 1118, wie manchmal angeben wird[1]) an der Malaria („cum abbas Theodericus cum suis se in insolito calore estatis Rome incautius observarent, circa Kalendas Augustas mori coeperunt") und wurde daselbst in einem Oratorium

[1] Wie z. B. in den Annalen von Neresheim. Im Petershauser Nekrolog ist der 15. Juli wohl als Theoderichs Todestag, der 2. August vielleicht als sein Begräbnistag angegeben. Im Neresheimer Nekrolog ist er nicht angegeben, ein Beweis, daß er nicht Abt daselbst war. Wohl aber ist seine Mutter Bertha unterm 18. Oktober erwähnt («Bertha laica, mater abbatis Theoderici»).

beigesetzt. Der Brief, mit dem der Bischof von Piacenza den Tod des Abtes dem Konstanzer Domkapitel mitteilt, ist uns im Text noch vollständig erhalten (Casus monasterii Petrishus.). Sein mütterliches Erbteil wurde von Kaiser Heinrich V. dem Bischof Ulrich von Konstanz zugesprochen, wahrscheinlich auf Grund der Hörigkeit, mit der die Familie Theoderichs den Dillinger Grafen verpflichtet war. Daß Bischof Ulrich dem Kloster Petershausen nichts davon zukommen ließ, wurde dort sehr verübelt.

Mit Theoderichs Tod hörte die Verbindung seines Klosters mit Neresheim auf und für letzteres begann nun eine neue Periode. Abt Berthold, der Nachfolger auf dem Petershauser Abtsstuhl, scheint nach Werners Rückkehr aus Neresheim wenig Lust mehr verspürt zu haben, sich in die dortigen immer noch verworrenen Verhältnisse weiter einzulassen. Es waren dann Bischof Ulrich von Konstanz und sein Bruder Graf Hartmann II. von Dillingen, die sich an Abt Ulrich von Zwiefalten um Übersendung einer Mönchskolonie wandten, um die in ihrem Bestande immer noch gefährdete Stiftung ihres noch am Leben befindlichen Vaters zu sichern. Abt Ulrich scheint die Bedenken seines Amtsbruders in Petershausen geteilt zu haben, und wenn er sich dann doch herbeiließ, den Bitten der Dillinger zu entsprechen, so geschah dies besonders auf die dringenden Bitten hin, welche die beiden Zwiefaltener Klosterfrauen Gräfin Adelheid von Gammertingen und deren Schwester Hedwig von Dillingen mit denjenigen ihrer Brüder verbanden und die Abt Ulrich der großen Tugenden und Verdienste dieser Damen wegen nicht unberücksichtigt lassen wollte („Petitiones tantorum virorum non licuit vilipendere, presertim cum et germanae sorores eorum d. Adelheit... et Hadewic equali fulgens sanctimonia cepissent pro eadem re supplicare..., ut quicquid racionabiliter petierint, merito debeant impetrare"; Ortliebi Zwiefaltensis chronicon M. G. SS. Tom. XX).

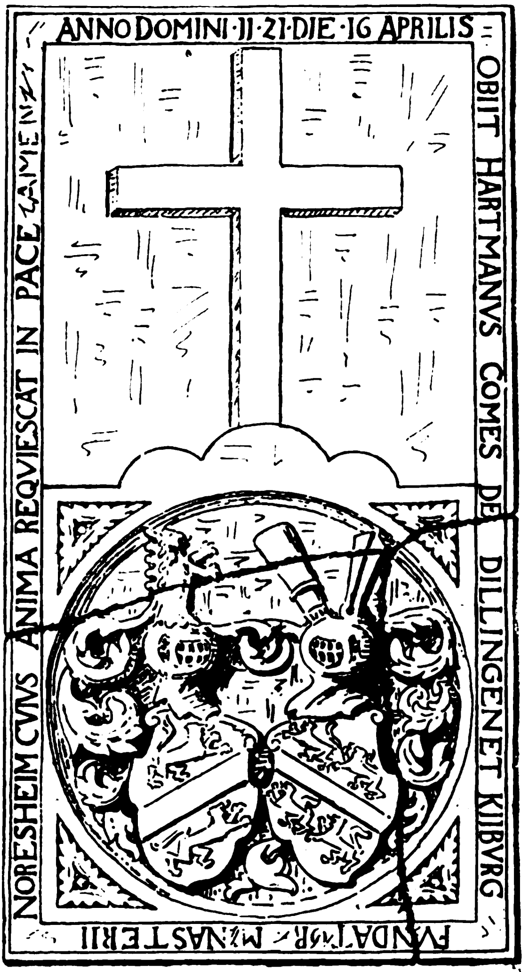
Es gelang also, von Zwiefalten eine genügende Anzahl von Mönchen zu erhalten, was etwa im Jahre 1117 oder 1118 gewesen sein dürfte. Nachdem die neue Kommunität einige Zeit („aliquamdiu") durch Prioren regiert worden, gab ihr Abt Ulrich auf ihr einhelliges Anhalten hin im Einverständnis mit Bischof Ulrich von Konstanz einen Abt in der Person des bisherigen Zwiefaltener Priors Heinrich von Berrieden, nach den Neresheimer Annalen im Jahre 1119. Heinrich war erst in vorgerücktem Alter ins Kloster eingetreten, war verheiratet gewesen und hatte drei Söhne als Mönche bei sich im Kloster. Er war ein sehr tugendhafter Mann, dessen Wahl sich als eine glückliche erweisen sollte.

Diese Wahl fiel genau mit der feierlichen Einweihung der neuen Kirche zusammen, zu welcher Bischof Ulrich, der sich fortgesetzt um die Stiftung seines Hauses angelegentlichst annahm, den apostolischen Nuntius, Bischof Azzo von Aquileja, einlud. Des neuen Abtes wartete aber gleich vom ersten Anfang an eine schwere Aufgabe, war doch das Kloster im selben Jahre 1119 durch ein Brandunglück abermals heimgesucht worden (vielleicht handelte es sich hiebei nur um einen Teil der Klostergebäude). Dem Stifter mochte dieser neue Unfall wohl ein großes Leid sein. Da er um diese Zeit nicht mehr in der Öffentlichkeit auftritt, und er die Wahrnehmung der Interessen des Klosters seinen Söhnen überlassen zu haben scheint, ist wohl anzunehmen, Graf Hartmann I. sei, wenn nicht schon früher, etwa zur Zeit der Übernahme des Klosters von seiten Zwiefaltens als eigentlicher Mönch in dasselbe eingetreten. Im Neresheimer Necrologium ist er ausdrücklich als „fundator hujus loci et monachus nostrae congregationis“ (m. n. c.) eingetragen, (s. Pertz, M. G. Necrologia Tom. I, pag. 96[1]). Er starb am 16. April 1121, nachdem er außer den vielen und großen anderen Schenkungen den Mönchen auch noch eine sogenannte „caritas“, eine Aufbesserung der Mahlzeit jeweils zum 20. April (XII. kal. Maii) gestiftet hatte. Seine Ruhestätte fand Graf Hartmann mitsamt seiner Gattin Adelheid selbstverständlich in der Neresheimer Abteikirche.

1477 ließ Abt Eberhard, als er eine Erweiterung und Verschönerung der Kirche vornahm, ein neues Grabmonument erstellen: eine aus Stein reich gemeißelte und bemalte Grabplatte, die den Grafen in voller Rüstung, ein Kirchenmodell vor der Brust haltend, darstellt. Die Inschrift lautet: «Anno Domini millesimo centesimo vigesimo primo obiit Hartmannus fundator noster comes de Dilingen et uxor ejus de Kyburg Adelheid.» Auffällig ist, daß Adelheid auf dieser Grabplatte keine Darstellung gefunden hat, während auf einem anderen Grabstein, wie es scheint aus derselben Zeit, der aber keine Inschrift aufweist, ein Ehepaar dargestellt ist. Die Grabplatte Hartmanns war, wie P. Nack (Reichsstift Neresheim S. 16, 17) berichtet, schon in der alten (1782 abgebrochenen) Kirche erhoben und aufrecht in die Mauer eingelassen worden, während man das Grab mit einer anderen Grabplatte mit einfach konturiertem Kreuz und dem Dillingen-Kyburgschen Allianzwappen und mit einer ungefähr gleichlautenden Inschrift deckte. Im Jahre 1782 legte man gelegentlich des Abbruchs der alten Kirche das Grab bloß und fand „in einem ins Viereck ausgehauenen Stein“, also in einem richtigen Steinsarge, drei vollständig erhaltene menschliche Gerippe vor, zwei derselben groß und stark, nach dem Urteil des untersuchenden Chirurgen ganz zweifellos von Männern herrührend, während das dritte, viel kleinere und schwächere, einer Frau angehörte. Es kann kaum Zweifel darüber herrschen, daß es sich hier um die sterblichen Überreste des Stifterpaares handelt. Das zweite männliche Gerippe dürfte wohl von Hartmann II. herrühren, der 1134 als Schirmvogt und großer Wohltäter des Klosters starb, während seine Brüder Adalbert I. als Graf von Kyburg in Wettingen und Bischof Ulrich in seiner Kathedrale zu Konstanz beigesetzt wurden.

[1] Vergl. ferner C. Stengel, Monasteriologia, pag. 34 ff.; A. Steichele, Das Bistum Augsburg, Bd. III, S. 43; C. Brun, Geschichte der Grafen von Kyburg, S. 48 usw.

Der in jenen Zeiten besonders auch in hohen Kreisen so starke Zug ins Kloster machte sich auch sonst bei den Dillingen bemerkbar. Auch Hartmann II. soll nach Stengels Angabe als Mönch in Neresheim gestorben sein; dies dürfte aber eine Verwechslung mit seinem Neffen, dem Grafen Hartmann III. von Kyburg-Dillingen sein († 1180), der zum 31. August in den Neresheimer und Degginger Nekrologen als „monachus nostrae congregationis" und als „monachus Neresheimensis" aufgeführt ist (Pertz M. G., Necrol. I, pag. 73 und 37). Ob es sich bei „Graf Adalbert, Sohn des Grafen Hartmann von Dillingen", der zum 12. September im Neresheimer Nekrolog als „conversus nostrae congregationis", im Degginger als „frater Albertus comes de Dilingen, conversus in Neresheim" verzeichnet ist (Necrolog. I, pag. 75 und 37), um Adalbert I. von Kyburg-Dillingen († 1151), Hartmanns I. Sohn, oder um Adalbert III. von Dillingen († 1214), Hartmanns III. von Kyburg-Dillingen Sohn, handelt, läßt sich wohl kaum mit Sicherheit entscheiden. In Zwiefalten finden wir einen Grafen Ulrich von Kyburg als Mönch, offenbar Adalberts I. dritten Sohn, der 1155 mit seinen Brüdern Hartmann III. von Kyburg



p. m. G. del.
Neuere Grabplatte der Stifter
in der Abteikirche zu Neresheim.

und Adalbert II. von Dillingen bei einer Schenkung an das St. Martinskloster auf dem Zürichberg als Zeuge auftritt und dann aus den Urkunden verschwindet. Er ist im Neresheimer Nekrolog unterm 6. November verzeichnet (Necrol. I, pag. 97). Zum Gotteshaus Zwiefalten scheint das Dillinger Grafenhaus, wie wir oben sahen, schon von Anfang an in freundschaftlichsten Beziehungen gestanden zu haben. Zwei Dillinger Damen sind uns dort schon als Klosterfrauen begegnet, auf die wir noch zurückkommen werden.

Abt Heinrichs Regierung dauerte leider nur sechs Jahre; er starb den 11. Juli 1125 und erhielt zu seinem Nachfolger seinen Sohn Pilgrin von Berrieden, Mönch zu Zwiefalten („Pilgrinus abbas de Nernstheim et nostrae congregationis monachus, filius abbatis Henrici" im Zwiefalter Nekrolog zum 21. Februar: Necrologia I, pag. 245). Eine seiner ersten Amtshandlungen dürfte es gewesen sein, daß er seinem Kloster von Papst Honorius II. einen Schutz- und Bestätigungsbrief, datiert vom 27. November desselben Jahres 1125, auswirkte. Es scheinen sich noch unter der Regierung Heinrichs und dann bei der Wahl seines Nachfolgers in Neresheim allerlei Unordnungen und Gewalttätigkeiten ereignet zu haben, denen man durch apostolische Intervention für die Zukunft vorbeugen wollte. Zunächst bestätigt der Papst die Stiftung, die Hartmann I. mit Zustimmung seiner Gattin und seiner Söhne gemacht; auch sollen die Schenkungen, welche andere Leute des gräflichen Gerichtsbereiches („alii viri de suo jure") — gemeint sind wohl besonders die Ministerialen — dem Kloster zuwenden, zu Recht bestehen. Niemand soll es sich herausnehmen, das Kloster zu beunruhigen und in Verwirrung zu bringen, seinen Besitz zu entfremden oder zu beeinträchtigen, den Abt gefangen zu setzen oder zu mißhandeln, was ja in jenen wilden Zeiten nur zu oft vorkommen mochte. Zum Abt soll nur der eingesetzt werden, der durch die übereinstimmende Wahl der Brüder oder nach dem Rat der pars sanior in der Furcht Gottes und nach der Regel des hl. Benedikt auserkoren wird.

Graf Hartmann der Jüngere, des Stifters Sohn, wird in seiner Eigenschaft als Schirmvogt bestätigt; stirbt er ohne Söhne, wie der Fall dann eintrat, so sollen ihm seine Brüder oder deren Söhne nachfolgen. Schließlich soll man denjenigen, welche aus Devotion testamentarisch dem Wunsche Ausdruck verleihen, in Neresheim begraben zu werden, entsprechen („qui illic sepeliri deliberaverint, devotioni et extremae voluntati nullus ... obsistat"), es wäre denn, daß sie exkommuniziert wären (Württ. Urk. B. Bd. I, Nr. 287).

Abt Pilgrin sollte aber trotz dieses päpstlichen Schutzbriefes in der Folge noch eine schwere Prüfungszeit durchmachen. Schon 1126 fiel das Kloster abermals einer Brandkatastrophe zum Opfer und 1127 verlor es seinen großen Gönner Bischof Ulrich von Konstanz. Pilgrin machte sich an den Wiederaufbau der abgebrannten Gebäulichkeiten und 1136 sogar an den Neubau einer den hll. Michael und Nikolaus geweihten Basilika – ob in Neresheim selbst oder etwa in einer der dem Stifte zugehörigen Gemeinden, wußten wir nicht festzustellen. Es werden diesem Abte ausgezeichnete Eigenschaften, besonders Frömmigkeit, Einfachheit und Bescheidenheit nachgerühmt; nach dem Urteil seines Zwiefaltener Mitbruders, des Chronisten Berthold, gingen ihm aber genügende Entschiedenheit und Festigkeit, offenbar auch das notwendige Amtsbewußtsein ab („solo nomine abbatis obsecrando magis quam imperando prefuit"). Besonders von seiten eines gewissen Mönches Hugo aus dem Kloster St. Georgen auf dem Schwarzwald („Hugo Georgianus"), der sich längere Zeit in Neresheim aufgehalten zu haben scheint, hatte Abt Pilgrin schweres Ungemach zu erleiden. Hugo dürfte an den damals (1134) in St. Georgen anläßlich einer Abtswahl eingerissenen Unordnungen beteiligt gewesen und vielleicht aus diesem Grund nach Neresheim verschickt worden sein (Pertz, SS. Tom. XVII, pag. 296). Die Lage war für Neresheim umso kritischer, als sein Schirmvogt Hartmann II. 1134 gestorben war und dessen Nachfolger und Bruder, Graf Adalbert I. von Kyburg und Dillingen, schon 1096 sein mütterliches Erbe angetreten hatte, sich also ferne vom Schauplatz der Ereignisse befand, und sein gleichnamiger Sohn (Adalbert II.), der Nachfolger im Dillingenschen Erbe, war wohl zu jung, um etwas Nachdrückliches gegen solche Vorgänge unternehmen zu können. Im Jahre 1137 wurde die Lage in Neresheim so akut, daß Pilgrin es für geraten hielt, nach Zwiefalten zurückzukehren, wo er dann einige Zeit das Amt des Priors versah. Nach zwei Jahren wandte sich aber das Blatt, indem Hugo, der sich zum Abte aufgeworfen hatte, durch seine unqualifizierbare Wirtschaft unmöglich geworden war und sich flüchten mußte; man weiß nicht, was weiter aus ihm geworden. Die Neresheimer riefen nun Abt Pilgrin zurück und obwohl derselbe nach dem am 19. März 1139 erfolgten Tod des Abtes Ulrich zu dessen Nachfolger in Zwiefalten erwählt worden, glaubte er doch diesem Rufe Folge leisten zu sollen und kehrte noch im selben Jahre, nachdem er den Zwiefaltener Abtsstab nur neun Wochen geführt, nach Neresheim zurück, wo er aber schon im folgenden Jahre, am 21. Februar 1140, starb. Von einem Briefwechsel, den er mit der hl. Hildegard († 1179) führte,

in dem er ihr sein hartes Schicksal klagt und sie ihn teilnahmsvoll mit guten Lehren tröstet, spricht P. C. Nack in seiner Geschichte „Reichsstift Neresheim" (S. 31). Dem Abte Pilgrin folgte sein Mitbruder, der bekannte Zwiefaltener Chronist Ortlieb (1140—1164), dem es, nachdem er („fratrum rixantium rector") anfangs auch sehr große Schwierigkeiten zu überwinden gehabt, endlich gelungen zu sein scheint, wenigstens im Innern des Klosters ruhigere Verhältnisse anzubahnen. Ein volles halbes Jahrhundert hatte also Neresheim um seine Existenz gerungen. Mit Ortliebs Nachfolger Heinrich II. von Ramstein (1164—1199) gelang es dann zum ersten Mal, einen Abt aus dem Gremium des eigenen Klosters zu wählen.

Wir brauchen durchaus nicht anzunehmen, der Neresheimer Convent habe sich ganz besonders durch Unbotmäßigkeit und Widerhaarigkeit hervorgetan. Solche Gewalttätigkeiten, höchst unkanonische Abtsentsetzungen und -einsetzungen kamen damals überall vor und hatten ihre Ursachen zu einem großen Teil in den Verhältnissen der Zeit, zumal in dem fortgesetzt so heftig tobenden Investiturstreit und in den hier mehr, dort weniger sich bemerkbar machenden Einflüssen von außen. Diese waren hinwieder eine Folge der leider immer mehr aufkommenden, dem Geiste unseres heiligen Ordensstifters direkt zuwiderlaufenden Auffassung der Klöster als Versorgungsanstalten der mitunter recht entarteten nachgebornen Söhne des Adels. So zahlreiche und hehre Beispiele wirklich christlicher und monastischer Tugend man in den Reihen der adeligen Mönche des Mittelalters auch finden mag, diese Verkehrung des Zweckes der klösterlichen Institution, wie nicht weniger der hohen kirchlichen Ämter des Weltklerus, hat in der Kirche Gottes großes Unheil angestiftet. Indessen darf auch nicht vergessen werden, daß die Klosterchroniken, wie dies ja in der Geschichte überhaupt der Fall ist, verhältnismäßig viel mehr die Schatten- als die Lichtseiten, mehr das Mangelhafte als das Gute hervorkehren, weil man letzteres eben für selbstverständlich erachtete und daher kein Aufhebens davon machte.

Unter Abt Heinrich II. begann sich auch der Stand des Klosterpersonals etwas zu heben. Im Jahre 1152 werden von älteren und jüngeren Mönchen („monachi seniores cum junioribus") vier Priestermönche: Udalricus, Sigifridus, Rudigerus de Magenlohe und Dimarus, drei Diakone: Waltherus, Ernist und Hermanus und ein Subdiakon Eberhardus aufgezählt, ferner vier monachi conversi: Manfridus, Schwanegerus, Diethalmus und Hainricus, sowie — ohne Angabe des Namens — mehr als dreißig „fratres exteriores" (Urkunde des Abtes

Ortlieb vom Jahre 1152 ohne näheres Datum. W. U. B. Bd. V, S. 381 f.) Im Jahre 1180 sollen es dann zehn Priester, fünf Diakone und sieben Subdiakone mit einer entsprechenden Anzahl von conversi und fratres barbati gewesen sein (Beschreibung des Oberamts Neresheim, S. 372).

Daß das Kloster Neresheim auch mit vielen Güterschenkungen bedacht wurde und seinen Besitz, trotz der oft so ungünstigen äußeren und inneren Lage, durch Ankauf von Gütern zu vermehren suchte, ist selbstverständlich. Den Grundstock zu diesem Besitz bildete das von Hartmann I. 1095 vergabte Alt-Dillingensche Gut Neresheim („in agro Hartfeld juris sui predium, quod Neresheim dicitur“), ein mit allen Privilegien eines damaligen herrschaftlichen Besitzes ausgestattetes Gut, ein Salgut, eine „terra salica“ oder „curia major“, wie Hartmann II. ein solches auch in Neresheim („salicam unam in proxima villa Nernisheim“, „curiam majorem in Nernisheim“) mit anstoßendem großem Wald schenkte, offenbar als Ergänzung der ersten väterlichen Stiftung (Neresheimer Nekrolog zum 21. November und Libellus anniversariorum zum 22. Oktober, Pertz, Necrologia I, pag. 97, 98). Es war dies ohne Zweifel ein bedeutender Güterkomplex in der dortigen Gegend. Graf Hartmann II. vergabte auch noch das Dorf Harthausen bei Ulm mit Anteil an den dortigen Pfarreinkünften. Im Verzeichnis der zu Neresheim einzuhaltenden Jahrzeiten sind dann noch folgende Mitglieder der gräflichen Stifterfamilie als besondere Wohltäter verzeichnet: Adalbert I. von Kyburg-Dillingen († 1151) mit dem Dorfe Klein-Kuchen, Adalbert II. von Dillingen († 1170) mit den Dörfern Kopfingen und Osterweiler, Hartmann III. von Kyburg-Dillingen († 1180) mit einem Gut in Wismank samt einem goldenen Kreuz und Altarleuchtern; Adelbert, wohl der III. von Dillingen († 1214), mit Höfen zu Ummenheim und Wittislingen; Hartmann IV. von Dillingen († 1258) mit all seinem Besitz zu Balmertshofen mit der dortigen Kirche und einem anderen Gut zu „Gelpere“; des letzteren Sohn Ludwig († 1258) mit einem Gut zu Steinbrunn und sein Bruder Albert († 1257) mit einem Gut zu Dillingen usw. Auch der Mönch Graf Ulrich von Kyburg zu Zwiefalten ist mit einem nicht näher bezeichneten Gut und einem Weingarten, wohl auf Kyburgischem Gebiet, angeführt, welche Güter jedoch, weil sie zu weit entfernt lagen, verkauft wurden. Hartmanns I. Gattin Adelheid schenkte ein Gut in Kötz im Burgau, aus dessen Einkünften die Kleidung der Brüder bestritten werden sollte, und die Konversschwester Hedwig, wahrscheinlich Adelheids Tochter, vergabte ein Gut

zu Lüttenheim usw. (s. Pertz, M. G. Necrol. I, Necrol. Neresheim. und Libellus anniversar. pag. 95—98).

Unter dem übrigen benachbarten Adel werden noch die Edelfreien von Hirnheim und Baldern, die Reichsministerialen von Trugenhofen und die ritterlichen Ministerialenfamilien von Katzenstein, Hochstetten und andere als Wohltäter erwähnt. Ernfried, Dienstmann der Grafen von Dillingen, der dann als Mönch in Neresheim eintrat (Nekrolog zum 25. April), und seine Gattin Beatrix, wohl conversa daselbst, vermachten der Abtei 1152 das Dorf Mittlinheim mit der bedeutenden Summe von vierunddreißig Mark in Gold und Silber. Das Dorf Ziertheim bei Wittislingen, erhielt Neresheim 1232 von Ulrich von Treuchtlingen geschenkt, welcher Besitzung eine besondere Bedeutung beigemessen wurde, da der Abt von Neresheim noch über die Säkularisation hinaus den Titel eines „Herrn von Ziertheim" führte. Die Bestätigungsbulle Eugens III. vom 27. November 1152 (W. U. B. Bd. II, S. 67) zählt mehr wie fünfzig, die von Bonifaz VIII. vom Jahre 1298 (s. Oberamt Neresheim, S. 375) gegen siebzig Ortschaften auf, die dem Kloster entweder ganz eigen waren, oder in denen es Güter, Einkünfte und Rechte besaß.

Neresheim war, wie schon kurz erwähnt, ein sogenanntes Doppelkloster für Ordensmitglieder beiderlei Geschlechts, wie solche ja im XI. und XII. Jahrhundert fast überall und speziell auch im Schwabenlande häufig vorkamen, so z. B. in Isny, Roth, Weingarten, Zwiefalten, Marchtal, Weißenau, Allerheiligen in Schaffhausen usw. Vom Neresheimer Frauenkloster, von der Schwesterschar („sororum turma"), ist z. B. in der oben berührten Urkunde Abt Ortliebs vom Jahre 1152 die Rede (W. U. B. Bd. V, S. 381). Es mag wohl besonders der Zug der Frömmigkeit der Damen aus den verschiedenen Stifterfamilien gewesen sein, der ihnen den sehnlichen Wunsch einflößte, auch für sich ein klösterliches Institut in nächster Nähe und sozusagen in eigenem Besitz zu haben, um sich gegebenen Falles gleich den Herren des Hauses dahin zurückziehen zu können. Dieser Wunsch mochte sie über die sonst nur allzunaheliegenden Unzuträglichkeiten hinweg sehen lassen, welche in der Folge dazu führten, daß solche Doppelstiftungen überall formell aufgehoben wurden oder von selbst eingingen. Es dürfte wohl die im Neresheimer Nekrolog unterm 29. November als Äbtissin des Frauenstiftes angeführte Tochter des Stifters von Neresheim, Mathilde, gewesen sein, die sich besonders um das Zustandekommen desselben bemühte. Hiebei mag sie von ihrer Mutter, der Gräfin Adelheid, unterstützt worden sein,

die, wahrscheinlich nach dem Eintritt ihres Mannes oder nach seinem Tode, sich ebenfalls von der Welt zurückzog, wenn anders die Lesart des Nekrologs B „Adelheit conversa (statt ‚comitissa' des Nekrologs A), mater Hartmanni (II.?) comitis de Dilingen" richtig ist und sich auf Hartmanns I. Gattin und nicht etwa auf seine gleichnamige Mutter bezieht. Hedwig, wohl die jüngste Tochter, war schon seit ihrer Kindheit dem Dienste Gottes im Kloster geweiht („ab infantia Deo dedicata") und zwar im Kloster zu Neresheim. Später trat sie aber aus Verlangen nach einer strengeren Observanz ins Frauenkloster Zwiefalten über, wo ihre Schwester Adelheid, Witwe des Grafen Ulrich von Gammertingen, dreißig Jahre als Konversschwester zubrachte. Kirche und Frauenkloster zu Zwiefalten waren hauptsächlich aus den Mitteln der letzteren erbaut worden und obwohl sie als conversa (Neresheimer Nekrolog zum 1. Dezember) die eigentlichen Ordensgelübde nicht abgelegt zu haben scheint („quamdiu vixit, ex ejus prediis, quae sibi usu fructuario retinuit,... aecclesiam sanctimonialium cum claustro suo sumptu ex maxima parte construxit"), gab sie sich doch einem streng aszetischen Leben hin. Beide Schwestern erbauten durch ihr frommes, tugendhaftes Leben und bereicherten das Gotteshaus mit ihren kunstvollen Handarbeiten, über deren Pracht und Kostbarkeit die Zwiefaltener Chronisten Ortlieb und Berthold sich so begeistert äußern. Hedwig versah das Amt einer „magistra", wie später auch Gräfin Adelheid von Gammertingen, die Tochter der eben genannten Witwe Ulrichs, die also auch in das Kloster Zwiefalten eingetreten war.

Im Neresheimer Nekrolog sind von den dortigen Klosterfrauen gegen fünfzig als Schwestern („sorores nostrae congregationis") aufgezählt, darunter zwei Adelheid von Neresheim, wohl aus dem zu Neresheim angesessenen Dillinger Ministerialengeschlecht, und Irmengard, die Mutter des Abtes Heinrich II.; zwei werden als Nonnen („sanctimoniales"), drei als „magistrae" und zweiundzwanzig als Konversschwestern („conversae") bezeichnet. Das Neresheimer Nekrologium scheint überhaupt für das Frauenkloster berechnet gewesen zu sein, indem es außer verschiedenen Mitgliedern der Stifterfamilie und einigen Äbten fast lauter Klosterfrauen von dort, einige auch von Zwiefalten, aber nur ganz wenige Mönche aufzählt, unter letzteren einen Grafen Otto von Habsburg (28. Mai). Auch sogenannte Inklusen oder Reklusen befanden sich in Neresheim, die sich zur intensiven Übung des betrachtenden Gebetes in der Nähe des Klosters in eine kleine Zelle einschließen, oftmals sogar einmauern ließen und durch

eine kleine Öffnung ihre kärgliche Nahrung erhielten, (Bertha inclusa, sanctimonialis nostrae congregationis; Luiggardis inclusa soror n. c.; Richardis und Gepa inclusa, magistra n. c., Nekrolog zum 5. März, 5. Oktober, 22. November und 14. Dezember).

Wo der Standort dieses Frauenklosters gewesen, läßt sich wohl kaum mit Sicherheit feststellen. Es ist zwar von einer (conversa) Cunigund, „Vorsteherin der Kirche U. L. Fr. zu Neresheim" die Rede („gubernatrix s. Mariae ecclesiae in Nerensheim", Nekrol. z. 25. April); ob diese „ecclesia" identisch ist mit der 1150 erbauten und geweihten Marienkapelle zu Neresheim, die später zur Pfarrkirche erhoben und 1223 dem Kloster inkorporiert wurde („parochialis ecclesia St. Mariae in pede montis sita"), ist wohl zweifelhaft. Als Konversa mochte Cunigund dort vielleicht irgend ein Amt, etwa als Beschließerin und Besorgerin („gubernatrix") versehen haben. Das Frauenkloster ist aber wohl identisch mit der mehrfach erwähnten Kirche und dem Kloster (ecclesia oder basilica und claustrum) zu St. Andreas und wäre demnach wohl in unmittelbarer Nähe des Mönchsklosters zu suchen, bezeichnet doch der Volksmund bisweilen den Ulrichsberg auch als Andreasberg. Wie die Angabe der Neresheimer Oberamtsbeschreibung, St. Andreas habe sich westlich vom St. Ulrichskloster befunden, zu verstehen sei, ist wohl schwer zu bestimmen. 1180 wurde St. Andreas zugleich mit der nahe gelegenen Kirche St. Blasius ein Opfer der Flammen und wenigstens die Klosterkirche, wie es scheint, erst nach längerer Zeit wieder erstellt, 1187 wieder eingeweiht („1180 Basilicae S. Andreae et S. Blasii igne cremantur... 1187 – quo etiam anno basilicae S. Andreae et S. Blasii dedicatae sunt": Annales Neresheim.). Als dann König Konrad IV. 1249 aus Feindseligkeit gegen den dem Apostolischen Stuhle treu anhangenden Grafen Hartmann IV. von Dillingen und dessen Sohn Albert schon zum dritten Male deren Herrschaftsgebiet besetzte und das Kloster Neresheim durch den Grafen Heinrich von Burgau niederbrennen ließ, scheint die Unsicherheit im ganzen Lande ein weiteres Verbleiben der wehrlosen Nonnen unmöglich gemacht zu haben und das Kloster St. Andreas eingegangen zu sein. Ob es formell ganz aufgehoben wurde oder ob die Klosterfrauen sich anderwärts niederließen, darüber geben uns die Quellen keinen Aufschluß. Um dem Hauptkloster mehr Sicherheit zu verschaffen, baute Graf Albert um jene Zeit das Frauenkloster zu einer festen Burg um („castrum in claustro S. Andreae statuit contra frequentes insultus inimicorum ecclesiae"). Diese Nachricht erklärt denn auch das Verschwinden des Frauenstiftes von jener Zeit an vollständig. Die Erin-

nerung an dasselbe blieb aber in Neresheim jederzeit wach erhalten, besonders auch dadurch, daß man sowohl in der alten als in der neuen Kirche dem heiligen Apostel Andreas einen Altar weihte.

* * *

Es würde in der Behandlung der Beziehungen zwischen dem Dillinger Grafenhaus und dem Kloster Neresheim ein wesentlicher Punkt fehlen, wollten wir die Schirmvogtei über dieses Gotteshaus unberücksichtigt lassen, die in seiner Geschichte eine so wichtige Rolle spielt. Es war ganz selbstverständlich, daß Urban II. in seiner Bestätigungsbulle von 1095 dieses Amt dem Stifter Graf Hartmann I. und dessen männlicher Nachkommenschaft übertrug („eorum vero advocatus, quamdiu vixerit, praedictus filius noster Hartmannus comes habeatur et ejus filii"). Dieser Verleihung war aber die sehr bemerkenswerte Bedingung beigefügt: Hartmann und seine Söhne sollen Vögte sein, wenn sie sich hiefür geeignet erweisen, sonst aber sollen die Brüder das Recht haben, sich selber einen anderen Vogt zu erwählen („si loco illi utiles extiterint, alias fratres ipsi quem maluerint in officium ministerii hujus asciscant"). Es war wahrlich nicht ohne gerechtesten Grund, daß die Klöster, fast überall durch vielfache bittere Erfahrungen gewitzigt, sich die freie Wahl ihres Schirmvogtes ausdrücklich bestätigen ließen. Dem Kloster Wiblingen erteilt Urban II. im Jahre 1098 das Recht, seinen Vogt, falls er sich als untüchtig erweise, seines Amtes sogar zu entheben und einen anderen an seine Stelle zu setzen („remoto eo alium praeficiant"). Das war nun leichter gesagt als getan und Kloster Neresheim sollte es später zur Genüge erfahren, wie schwer, ja unmöglich es war, sich die Freiheit in der Wahl des Vogtes tatsächlich zu wahren. Für das Haus Dillingen bleibt es ein besonderes Ruhmesblatt in seiner und des Klosters Geschichte, daß es sein Vogteiamt als das auffaßte, was es der Sache und seinem wahren Zwecke nach sein sollte, und daß es sich das Wohl des Klosters in jeder Hinsicht tatkräftig angelegen sein ließ. Solange das Amt in den Händen der Dillinger lag, wurde, soweit wir urkundlich oder auch sonst an Hand der Chroniken unterrichtet sind, auch nicht eine Klage über Mißbrauch desselben laut. Das sollte nach dem Erlöschen der Stifterfamilie leider anders werden.

Wie es nun kam, daß die Vogtei nicht etwa an die Schwiegersöhne Hartmanns IV., an die Zollern, Helfenstein, Hellenstein oder Tübingen, sondern an die Grafen von Oettingen gelangte, das hatte

seine verschiedenen Gründe und es bedarf einiger Aufklärung, inwiefern letztere sich als Schutzherren „aufdrängten“ (P. Nack). Als uralte Gaugrafen des an den Brenzgau unmittelbar angrenzenden Rießgaues waren die Oettingen an der Frage, an wen die Neresheimer Schirmvogtei nach dem Erlöschen des Dillinger Hauses übergehen werde, selbstverständlich stark interessiert; ihre Rechtssphäre berührte sich mit der des Klosters Neresheim und derjenigen der Vögte, zumal unter den damaligen verwickelten Rechtsverhältnissen in zu vielen Punkten, als daß ihnen die Nachfolgerschaft in dem Neresheimer Vogteiamt gleichgültig hätte sein können.

Am 10. Dezember schloß Graf Hartmann IV. von Dillingen seine Augen im Tode und hinterließ außer drei verheirateten Töchtern nur Hartmann (V.), Bischof von Augsburg, als Erben. Wenn nun letzterer durch sein wenige Tage nach dem Tode des Vaters (am 19. Dezember) aufgerichtetes Testament mit der ganzen Grafschaft Dillingen auch die Schirmvogtei über Neresheim der Kirche von Augsburg vermachte, so lag dem wohl auch die Absicht zugrunde, etwaigen Ansprüchen des Hauses Oettingen, das der kaiserlichen Partei anhing, zu begegnen, ohne durch Bestellung eines anderen Schirmvogtes die Eifersucht dieses Grafenhauses zu erregen. Aber alles dies konnte nicht verhindern, daß Graf Ludwig von Oettingen wohl gleich nach Hartmanns IV. Hinscheiden Neresheim mit bewaffneter Hand besetzte. Damit war der Anlaß zu einer heftigen Fehde zwischen Bischof Hartmann, eigentlich zwischen der Kirche von Augsburg und den Grafen von Oettingen gegeben. Graf Ludwig führte zu seiner Rechtfertigung an, er sei Gläubiger Hartmanns von Dillingen auf Grund eines Kapitals von 450 Pfund Mark Silber, welches ihm dieser schuldete. Zur Sicherung dieses Guthabens habe er Neresheim als Pfand besetzt. Dazu kam, daß Bischof Hartmann damals die wegen ihrer Lage an der Grenze des Rießes, an der Hauptstraße vom Herdtfeld zur Donau und von Aalen nach Nördlingen wichtige Burg Stein bei Aufhausen, später Schenkenstein geheißen, erwarb, was man auf Oettingischer Seite als eine direkte Bedrohung und Herausforderung auffassen mochte. Im weiteren Verlauf der Fehde wurde Neresheim (1260) ausgeplündert und wieder niedergebrannt. Der seit 1257 im Amte stehende Abt Ulrich v. Elchingen wurde wider Recht und Gerechtigkeit („contra justitiam et debitam causam“) gefangen gesetzt und an seiner Stelle ein gewisser Walter „minus canonice“, wie der Klosteranalist sich ausdrückt, gewählt. Nachdem Walter schon im folgenden Jahre 1262 gestorben war, ging aus einer zwiespältigen Wahl („ex occasione

dissensionis fratrum") ein gewisser Dietrich durch Postulation aus einem anderen nicht genannten Kloster hervor — alles noch bei Lebzeiten Abt Ulrichs, der das ihm angetane Unrecht aus Liebe zum Frieden über sich ergehen ließ, obwohl er sehr gut wußte, daß dies Vorgehen seiner Feinde vor dem guten Recht nicht bestehen könne („cessionem spoliati secundum juris rigorem nullam esse"). Er starb 1277, ohne je wieder zu seinem Recht gelangt zu sein, indem Dietrich sich bis 1287 zu behaupten wußte, dank der Einmischung der Oettinger Grafen in die internen Angelegenheiten des Klosters und infolge der Spaltungen in der Kommunität, in der sich eine augsburgische und eine oettingensche Partei gegenüberstand.

Unterm 13. Mai 1263 kam dann unter Vermittlung des apostolischen Legaten, eines Bischofs Albert, wahrscheinlich des im Jahre zuvor vom Regensburger Bischofsamt zurückgetretenen Albertus Magnus, im hl. Kreuzkloster zu Donauwörth ein Vergleich zwischen Augsburg und Oettingen zustande, der zu gunsten der letzteren Partei ausfiel. Graf Ludwig darf die Güter zu Neresheim als Pfand für sein Guthaben und als Vergütung für den Schaden, den er im Verlaufe der Fehde mit Bischof Hartmann erlitten haben soll („pro dampnis, quae nobis et nostris dicebantur illata"), in Händen behalten, bis die Pfandsumme erlegt worden. Dann aber sollen die Güter an die Kirche von Augsburg zurückfallen, keinesfalls aber derselben auf immer und ewig („in perpetuas aeternitates") entfremdet werden. Burg Stein muß dem Verkäufer, Ritter Konrad von Stein, zurückgegeben werden, während Oettingen sich verpflichtet, an letzterem für den Vorschub, den er Augsburg durch den Verkauf seiner Burg geleistet hatte, keine Rache zu nehmen. Wie wir aus anderen Quellen wissen, verkaufte dann der von Stein, ohne Zweifel von Oettingen dazu gedrängt, letzterem sofort seine Burg.

Weder dem Bistum Augsburg noch dem Kloster Neresheim wollte es in der Folge je gelingen, die Oettinger Pfandschaft auszulösen. Im Jahre 1282 zahlte das Kloster zwar 430 Pfund Mark an den Grafen Ludwig von Oettingen auf Grund der Vogtei („super advocatiam"), aber nur um sich von den ewigen Plakereien loszukaufen („ea condicione, ut in nullo molestaret bona vel homines monasterii, nisi prius redderet hujusmodi denarios"; Annal. von Neresheim). Ebenso wurden 1296 930 und 1344 gar 2000 Pfund Haller Münze bezahlt. Und doch war im Donauwörther Vertrag von 1263, so vorteilhaft er sonst für Oettingen lautete, mit keiner Silbe von der Vogtei Neresheim die Rede und wenn die Grafen von Oettingen, diesen

Vertrag nach ihrem Gefallen auslegend, in der Folge sich auch die Grafschaftsrechte über Neresheim, die hohe Judikatur und die Schirmvogtei samt allen ihren Einkünften zuschrieben, so war dies ohne Zweifel eine Anmaßung, die sich nur auf die Macht des Stärkeren stützen konnte. Neresheim mußte diese Oberherrschaft allerdings wiederholt ausdrücklich anerkennen, so 1366 und 1371; 1371 und 1396 wußte man sich auch die kaiserliche Anerkennung zu verschaffen, die dann wohl hauptsächlich den Rechtsgrund ausmachte, auf den man sich in der Folge berief. Von einer Stütze, einem Schirm des Klosters konnte da selbstverständlich kaum die Rede sein. Vielmehr hat dieser Vogteistreit, der sich ein halbes Jahrtausend wie ein roter Faden durch die Geschichte von Neresheim hindurchzieht, dem Kloster wie in wirtschaftlicher, so in jeder anderen Hinsicht unberechenbaren Schaden gebracht. Mitunter erinnerte man sich freilich, was der Gerechtigkeit wegen nicht unerwähnt bleiben darf, auch der Pflichten eines Schirmherrn, wie dies z. B. 1375 dem Schenken von Wittislingen aus einem alten Dillinger Ministerialgeschlecht gegenüber der Fall war, den man seiner gegen das Kloster verübten Verbrechen wegen enthaupten ließ. Im fünfzehnten Jahrhundert scheint das Verhältnis zwischen Kloster und Vogt zeitweise ein gutes und unter Abt Eberhard von Emmershofen (1476—1494) sogar ein freundschaftliches gewesen zu sein, indem die Oettinger, als sie mit Herzog Georg von Bayern Krieg führten, diesem Abt sogar ihre Urkunden und Kostbarkeiten anvertrauten, die er unter eigener Gefahr nach Nördlingen flüchtete. Auch wird ein Graf Johannes von Oettingen 1449 als Mönch zu Neresheim angeführt (Neresh. Nekrolog zum 10. Mai). Bemerkenswert ist es auch, daß ein Graf Oettingen 1344 dem Kloster Neresheim ein Konvent-Siegel erstellen ließ („apparavit Sigillum conventui in Nerinsheim de consensu abbatis — Ulrich II. von Hohstetten, 1329—1349 — in die sancti Yppoliti", wahrscheinlich am 13. August: Annales Neresheimensis, continuatio prima). Wie das Siegel beschaffen war, wird leider nicht angegeben.

Erst 1764 (am 1. Oktober) kam ein Vergleich zwischen dem Hause Oettingen und Neresheim zustande, durch welchen letzteres endlich, freilich unter großen Opfern, seine Unabhängigkeit und Reichsunmittelbarkeit errang.

* * *

Trotz all der schweren Schicksalsschläge, trotz innerer wie äußerer Kämpfe hat sich das Kloster Neresheim um wahre Kultur, besonders auch um die Erhaltung des katholischen Glaubens, zumal zur Zeit

der Reformation, wo seine Religiosen sich ausnahmslos korrekt verhielten, auch durch Hebung des Volkswohls in jeder Hinsicht und durch Pflege der Wissenschaft große Verdienste erworben.

Wie Alt-Neresheim in den Grafen von Dillingen seine von so vielem Wohlwollen erfüllten Stifter und Schirmvögte verehrte, so hat nun Neu-Neresheim im fürstlichen Hause Thurn und Taxis seinen nicht weniger wohlgesinnten Wiedererwecker und wenn auch in anderer Form seinen neuen Schirmherrn gefunden. Es wird, zu neuem Leben erwacht, so hoffen wir, auch unter den heutigen, so grundverschiedenen Zeitverhältnissen seinen Beruf erfüllen und dem guten katholischen Volk der Umgegend zum Segen gereichen.

Abt Garcias de Cisneros O. S. B. († 1510)
und seine
„Übungsschule des Geistlichen Lebens".

Von Dr. Otto Drinkwelder, Gresten (Nied.-Öster.)

Seit mehr als dreihundert Jahren wird das Exercitatorium spirituale oder mit dem volleren Titel „Exercitatorium vitae spiritualis" für gewöhnlich zusammen mit dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius von Loyola genannt. Seitdem Anton Ypez († 1621) in seiner Geschichte des Benediktinerordens die literarische Abhängigkeit des hl. Ignatius von Garcias behauptet hatte, wurden beide Bücher immer und immer wieder nebeneinandergestellt. Im Jahre 1644 drohte der Streit zwischen einigen Gliedern des Benediktiner- und des Jesuitenordens so bedenkliche Formen anzunehmen, daß sich die Indexkongregation am 18. Dezember veranlaßt sah, die beiden Werke des Benediktiners Constantius Cajetan und des Jesuiten Johannes Rho auf den Index zu setzen.

Für die richtige Einschätzung der „Geistlichen Übungsschule" des Garcias de Cisneros war dieser stete Vergleich mit dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius nur nachteilig, obwohl man gerade von der einen Seite dadurch ihr Ansehen zu heben glaubte. Garcias darf nicht mit der Folgezeit verglichen werden, wenn man seiner Bedeutung gerecht werden will. Er ist kein Bahnbrecher einer neuen Art von Frömmigkeit. Er steht vielmehr ganz und voll in der Vergangenheit und auf dem Boden der traditionellen Mystik. Diese Tradition erfaßt und in die durch ihn wiederhergestellte Abtei von Montserrat übergeleitet zu haben, das ist sein Verdienst.

I. Garcias' Leben.

Im Jahre 1455 geboren, als Sproß der dem niederen spanischen Adel angehörigen Familie Cisneros, ein Neffe des Erzbischofs von Toledo und Primas von Spanien, des dem Franziskanerorden angehörigen späteren Kardinals Ximenes de Cisneros (1436—1517), war er von dessen Eifer für die innere Reform des religiösen, namentlich des klösterlichen Lebens ganz erfüllt. — Etwa zwanzigjährig schloß er sich in Valladolid dem Orden des hl. Benedikt an, angezogen von dem ernsten Streben, das die noch junge Benediktinerkongregation von Valladolid erfüllte. Johann I. von Kastilien und Leon hatte 1390 in seinem Palast ein neues Priorat gegründet, in der Hoffnung, damit den Grund zur Reform auch anderer Benediktinerklöster zu legen. Um 1430 war Valladolid schon zum Mittelpunkt einer ansehnlichen Reformkongregation geworden, der sich 1493 auch Montserrat in Katalonien anschloß.

Garcias, achtunddreißig Jahre alt, kam nun im Auftrage der Valladolider Kongregation mit zwölf Mönchen 1493 nach Montserrat, um mit dem Anschluß an die Kongregation zugleich das innere und und äußere Leben des Klosters neu zu begründen. Denn was er vorfand, waren nur mehr Ruinen, des einstigen Klostergebäudes sowohl als auch des religiösen Lebens seiner wenigen noch übriggebliebenen Bewohner und zum Kloster gehörigen Einsiedler. Nach vier Jahren rastloser Arbeit gelang es ihm, die Vorarbeiten zur Wiederherstellung der Abtei Montserrat zu vollenden. Die Gebäude waren wenigstens zum Teil wieder hergestellt, die drückende Last der Hypotheken dem Kloster abgenommen, die innere Reform im Sinne der Kongregation von Valladolid angebahnt. Seit 1497 Abt von Montserrat, legte Garcias nunmehr den Grund zu einer inneren wie äußeren Blüte seiner Abtei, die von da an Jahrhunderte hindurch weit über Spaniens Grenzen hinaus ihren friedlichen Segen spendete. 1589 beteiligte sich Montserrat an der Reform der portugiesischen Benediktinerklöster, 1633 berief Ferdinand II. „Schwarzspanier" von Montserrat nach Wien, 1635 nach Prag-Emaus. Bei der Reform der Abtei richtete Garcias de Cisneros sein Hauptaugenmerk auf das Innenleben der einzelnen Mönche, ohne jedoch darüber die äußere Ordnung und Organisation zu vernachlässigen. Dienten dieser u. a. die Regeln, welche er den zum Kloster gehörigen Einsiedlern und Chorknaben gab, so sollte eine Bibliothek geistlicher Bücher dem religiösen Innenleben stets neue Nahrung und Vertiefung geben.

Von einer Reise nach Frankreich, wahrscheinlich in den Jahren 1497—1499 brachte Garcias eine beträchtliche Anzahl geistlicher Erbauungsschriften mit. Vermutlich wurde er damals auch mit dem Verfasser des „Rosengartens geistlicher Übungen" (Rosetum exercitiorum spiritualium), Johannes Mauburnus, bekannt. Geboren in Brüssel, lebte Mauburnus bis 1497 auf dem Agnetenberg bei Zwolle, von da an in Paris, wo er sich bis zu seinem Tode (1503) an den dortigen Bestrebungen zur inneren Reform der Klöster beteiligte. Vielleicht stammt auch von dieser französischen Reise Garcias' ausgesprochene Vorliebe für den 1429 verstorbenen Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson.

In seine Abtei heimgekehrt errichtete Garcias darin eine eigene Druckerei. Eines der ersten dort gedruckten Werke war eben seine Übungsschule, zugleich in lateinischer und spanischer Sprache. Monte Cassino und Montserat besitzen noch je ein Exemplar dieser Ausgabe. Das Werk sollte gleichsam ein Auszug der größeren von Garcias gesammelten Werke sein und deren Inhalt in der spranischen Ausgabe selbst solchen zugänglich machen, denen die lateinischen Handschriften unzugänglich und unverständlich waren. Wer diese selbst benützen konnte, hatte in der „Übungsschule" eine praktische Einführung in die mystische Literatur der Vorzeit. — Zehn Jahre noch konnte sich Garcias der Ausgestaltung seiner Abtei und der Veredlung ihres geistlichen Lebens widmen bis er, am 27. November 1510, erst fünfundfünfzig Jahre alt, starb.

II. Garcias' Werk.

Die „Übungsschule"[1] zeigt die Innenseite der äußeren Tätigkeit des verdienstvollen Abtes. Das Innerste und Tiefste, was Garcias seinen Mönchen zur Begründung und Pflege des geistlichen Lebens zu bieten hatte, stellt er hier zusammen, nachdem er es mit größter Sorgfalt aus den besten ihm zugänglichen Quellen geschöpft und in der praktischen Seelenführung erprobt hatte. Neues bringt er nicht und will er nicht bringen. Als echt kirchlicher Reformer baut er seine Reform auf der alten kirchlichen Tradition auf.

Der Name „Exerzitien" darf hier nicht irreführen. Die große hl. Gertrud kannte ihn schon ebensogut wie Bonaventura, Thomas

[1] Von den lateinischen Ausgaben ist im deutschen Buchhandel noch erhältlich: Exercitatorium spirituale cum Directorio horarum canonicarum auctore R. P. Garcia Cisnerio Abb. O. S. B. Editio nova. Regensburg 1856, G. J. Manz, kl. 8°, XVI u. 304 S., Preis geh. M. 2.— mit Zuschlägen.

von Kempen und des Garcias Zeitgenosse, der sicher noch unter dem Einfluß des Thomas von Kempen stehende Johannes Mauburnus. Bonaventura, Thomas und Mauburnus verstehen aber unter Exerzitien nicht Tage besonderer Zurückgezogenheit, die das Alltagsleben unterbrechen, sondern jene Übungen, welche ins tägliche religiöse Leben eingeflochten werden sollen. Wohl bestimmt die hl. Gertrud solche Übungen für sieben besondere Tage; drei Tage sind Gedächtnistage (Tauf-, Einkleidungs- und Profeßtag), einer ist der Tag der Profeßerneuerung, drei sind geweiht der Gottesliebe, der Danksagung und der Genugtuung. Letzterer Tag ist zugleich eine Art der Vorfeier des Todestages, wie der erste eine Nachfeier des Tauftages. Aber auch diese Tage geistlicher Sammlung und Zurückgezogenheit sind einzeln während des Jahres verstreut und bilden nicht eine in sich geschlossene Exerzitienwoche, wie sie später der hl. Ignatius verlangt und wie solche verkürzt oder verlängert auch heute noch gehalten zu werden pflegen. Garcias knüpft aber in seinen Exerzitien nicht an die hl. Gertrud an, sondern richtet sich nach dem Sprachgebrauch des hl. Bonaventura, Thomas von Kempen und Mauburnus. Wo er von Exerzitienwochen spricht, meint er damit nicht, daß z. B. der Reinigungsweg eine Woche dauern solle, sondern daß im Reinigungswege jeder Wochentag seine bestimmte Betrachtung haben solle. Woche für Woche kehren am gleichen Wochentage die gleichen Übungen wieder, bis der Zweck des Reinigungsweges — nach Garcias etwa in einem Monat — erreicht ist. Darauf folgen weitere Wochen mit anderen Übungen, bis die Seele endlich zur Beschauung hinreichend vorbereitet ist. Dazu soll sie eben durch diese Übungen geführt werden. Garcias ist durch und durch Mystiker. Wie später die hl. Theresia ihre Schwestern, so will er seine Mönche auf den „Berg der Beschauung" emporführen. Wohl weiß er, daß nicht alle den höchsten Grad des beschaulichen Lebens erreichen werden, auch auf dem von ihm vorgezeichneten Wege nicht. Aber er weiß auch, daß er auf diese Weise manche verborgen schlummernde Sehnsucht erweckt, daß er das Walten des Heiligen Geistes durch menschliche Hilfsmittel der Anregung und Belehrung unterstützen kann. Von diesem Geiste getragen, geht er daran, aus der ihm bekannten mystischen Literatur in geschickter Weise ein Kompendium — eine „Kompilation" nennt er es selbst — zusammenzustellen, das nicht nur wertvolle theoretische Aufschlüsse über Beschauung und mystisches Gnadenleben bietet, sondern auch praktisch durch „Übungen" in dieses Leben stufenweise einführt.

Das ganze Werk gliedert sich in zwei völlig voneinander ver-

schiedene, einander jedoch gegenseitig ergänzende und bedingende Teile. Der erste Teil, Kapitel 1—30, in der lateinischen Ausgabe (Regensburg 1856) 113 Seiten umfassend, behandelt in drei Abschnitten die drei Wege der Läuterung, Klärung und Einigung. Hauptquelle dafür ist die Theologia mystica des Heinrich von Palma, die in älteren Bonaventura-Ausgaben unter dessen Werke aufgenommen ist[1]. Dieser Quelle entnimmt Garcias auch seine Ausführungen aus dem Pseudo-Areopagiten über die sapientia und behandelt das „Vaterunser" wie seine Vorlage innerhalb des zweiten Weges, wenn auch in anderer Weise. Heinrichs „Mystische Theologie" verwebt Garcias in ganz eigenartiger Weise mit dem „Geistlichen Aufstieg" (De spiritualibus ascensionibus) des niederdeutschen Mystikers Gerhard von Zutphen, dessen Werk fast gleichzeitig mit der „Übungsschule" in Montserrat gedruckt wurde (Hain 16297). Gerhard kennt drei Aufstiege des Geistes, jeden mit mehreren Stufen. Der erste Aufstieg richtet sich gegen die Todsünde und hat die Stufen: Reue, Beicht, Genugtuung (contritio, confessio, satisfactio), der zweite ist gegen die Unlauterkeit des Herzens gerichtet und gelangt über drei Stufen: Furcht, Hoffnung mit Sehnsucht, Liebe mit Lauterkeit zum gewünschten Ziele. Hier schließen sich die Betrachtungen über das Leben Jesu und eine Anleitung zur allabendlichen Gewissenserforschung an. Der dritte Aufstieg endlich führt von Tugend zu Tugend zur Neuordnung der Seelenkräfte (reformatio virium animae) durch Eifer, Strenge und Güte (strenuitas, severitas, benignitas), wie dies schon Bonaventura ausführt. Diese drei Aufstiege kombiniert Garcias mit den drei Wegen, und die drei Wege mit den drei göttlichen Tugenden. Die einleitenden Kapitel über die Bedeutung der geistlichen Übungen entnimmt er dem „Rosengarten" des Mauburnus (Rosetum exercitiorum, Basel 1504), die Ausführung einzelner Betrachtungen dem hl. Bonaventura. Von Mauburnus hat Garcias auch seine Vorliebe für die Zusammenfassung seiner Ausführungen in Schlagwörtern und kurzen Formeln, wenn er sich auch vor deren Übermaß bei Mauburnus hütet. Die Verteilung der Wohltaten Gottes als Betrachtungsstoff für die einzelnen Wochentage, die Anrufung der heiligen Martyrer usw. an bestimmten Tagen der Woche und ähnliche Gruppierungen sind ebenfalls dem „Rosengarten" entnommen.

Während Garcias so seine Quellen im ersten Teile doch immerhin noch mit einiger Selbständigkeit verarbeitet, sind die neununddreißig

[1] So in der Straßburger Ausgabe 1495: «Egregium opus ... Bonaventurae», 2. Teil, Fol. 173—194.

Kapitel (119 Seiten der lateinischen Ausgabe) des zweiten Teiles größtenteils wörtlich oder fast wörtlich Vorlagen entnommen. Die Hauptquelle für diesen Teil (den vierten der lateinischen Ausgabe) ist Gersons „Berg der Beschauung" (Mons contemplationis). Dieses Werk hat Garcias in zwei Teile geteilt und dazwischen die oben erwähnten Betrachtungen des Gerhard von Zutphen über das Leben Jesu eingeschoben. Dessen Werk entnimmt er auch, was Gerhard in den Kapiteln 65—70 über den „Abstieg" des Geistes sagt und faßt es im achtundsechzigsten Kapitel seiner Übungsschule zusammen. Das neunundsechzigste und Schlußkapitel der „Übungsschule" bildet nichts anderes als das Alphabet der Gottesliebe von Pseudo-Gerson. Einige wenige Kapitel sind dem hl. Bonaventura entnommen.

Mit dem von Garcias benützten Werken war ihm schon eine Fülle von älteren Zitaten zugekommen, die er wohl größtenteils einfach herübernahm. Dem Geschmacke der Zeit entsprechend darf dabei natürlich der Pseudo-Areopagite Dionysius nicht fehlen. Durch ihn soll ja die mystische Tradition bis auf die Apostel lückenlos zurückgeführt werden.

So ergibt sich bei Garcias de Cisneros folgende Reihe zitierter und zum Teil noch weit über den Umfang der Zitate hinaus benützter Autoren: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Cassian, Pseudo-Dionysius, Cassiodor, Gregor d. Gr., Anselm, Hugo von St. Viktor, Bernhard, Richard von St. Viktor, Thomas von Aquin, Bonaventura, Heinrich von Palma, Heinrich Seuse, Gerhard Zerbolt von Zutphen, Johannes Gerson und Johannes Mauburnus. Manche Werke, wie Cassiodors Psalmenkommentar, sind offensichtlich aus zweiter Hand (Bonaventura) zitiert. Besonders die Benützung Gersons brachte ja eine Fülle von Zitaten aus Bernhard und den Viktorinern mit sich. Bernhard und Bonaventura sind jedoch gewiß auch selbständig verarbeitet. Heinrich Seuse wird ebensowenig mit Namen genannt als Gerhard von Zutphen und Johannes Mauburnus. Von diesen dreien werden nur ihre Werke genannt, meist mit der üblichen Art, den ganzen Traktat mit der ersten Bibelstelle, von der er ausgeht, zu benennen. Von Seuse, der als „modernus doctor" bezeichnet wird, ist das Horologium aeternae sapientiae erwähnt und aus Gerson zitiert.

Inwieweit Cisneros aus Originalquellen schöpft, und inwieweit er die Zitate aus zweiter Hand übernimmt, müßte erst eine langwierige Untersuchung ergeben. Hier genüge es, auf das leider vielzuwenig bekannte Werk hingewiesen zu haben, dessen Ausgabe in deutscher Sprache sich in Vorbereitung befindet und erscheinen wird, sobald es die Verhältnisse gestatten.

Paradieseskult und christlicher Kult.

Von P. Bernhard Durst (Beuron).

II. Die evangelischen Räte.

Was den Menschen den Tag über beschäftigt, ist gewöhnlich die Sorge für das tägliche Brot und die anderen zum Leben notwendigen Dinge, die Sorge für die Erhaltung und Förderung der körperlichen Gesundheit und für die Ausbildung der geistigen Kräfte und endlich die Erfüllung seiner sozialen Pflichten im engeren Kreis der Familie und im weiteren Kreis des Gemeinde- und Staatsverbandes. Will der Mensch seine gottesdienstliche Diesseitsaufgabe vollkommen erfüllen, dann muß er sich in seinem ganzen Tagewerk, im Erwerb und Gebrauch der irdischen Güter, in der Sorge für seine körperliche und geistige Entwicklung, in der Regelung seines Trieblebens, in allen seinen Beziehungen zum Nebenmenschen und bei jeglicher Betätigung des freien Selbstverfügungsrechtes einzig vom klar erkannten Willen Gottes leiten lassen. Das fällt infolge der Erbsünde dem Menschen in der Regel sehr schwer. Wie die Erfahrung zeigt, zieht es im allgemeinen die menschliche Natur hin zu dem, was den niederen Trieben, der Genuß- und Herrschsucht, dem Ehrgeiz und Geistesstolz schmeichelt, aber im Widerspruch steht zu dem Urteil der Vernunft und der Stimme des Gewissens, durch die der Wille Gottes sich zu erkennen gibt. Will deshalb der Mensch seine gottesdienstliche Aufgabe erfüllen, will er die irdischen Güter, die leiblichen und geistigen Kräfte in der von Gott gewollten Weise gebrauchen, will er seinem ganzen profanen Tun gottesdienstliche Weihe geben, dann muß er beständig ankämpfen gegen die finsteren Mächte, die durch die Erbsünde in seine Natur eingezogen sind.

Christus hat nun der Menschheit durch Wort und Beispiel drei Mittel gezeigt und empfohlen, die überaus wirksam sind, um leichter diesen Kampf siegreich zu führen; es sind die drei Räte, welche evangelische Räte genannt werden, nämlich der Verzicht auf die irdischen Güter in Ausübung freiwilliger Armut, der Verzicht auf die Ehe in Ausübung vollkommener Keuschheit und endlich der Verzicht auf das freie Selbstverfügungsrecht in Ausübung freiwilligen Gehorsams. Daß dieser freiwillige Verzicht so überaus wirksam ist und es dem Menschen so sehr erleichtert, seinem ganzen Denken, Wollen und Tun gottesdienstliche Weihe zu geben, kennzeichnet recht anschaulich die sittliche Lage der gefallenen Menschheit und den Unterschied zwischen dem christlichen und dem Paradieseskult. Wir werden im folgenden die

drei evangelischen Räte im einzelnen besprechen und beginnen mit der freiwilligen Armut.

1. Gott hat die Erde mit ihren Gütern des Menschen wegen erschaffen, der ihrer bedarf zu seiner körperlichen und geistigen Entwicklung. Vor allem braucht der Mensch passende Nahrung, Kleidung und Wohnung. Gott will also, daß der Mensch sich der Güter und Schätze der Natur bediene, daß er mit ihrer Hilfe sein Dasein menschenwürdig gestalte und in seiner geistigen Entwicklung voranschreite. Das Sinnen und Arbeiten, das dem Erwerb, Gebrauch und Besitz der sichtbaren Güter gewidmet ist, kann und soll deshalb gottesdienstliche Weihe tragen, indem es geschieht, weil Gott es will und wie Gott es will. Ist dies der Fall, betrachtet der Mensch die irdischen Güter bloß als Mittel zu einem höheren Ziel, erstrebt und liebt er sie nur insoweit, als sie ihn fördern in der Erfüllung seines wahren und höchsten Lebensberufes, in der Erkenntnis Gottes und in der liebevollen Hingabe an ihn, läßt er sich von ihnen nicht fesseln und dazu verleiten, ihretwegen dem Willen Gottes entgegen zu handeln oder den Dienst Gottes zu vernachlässigen, steht kurz gesagt der Mensch als Herr über den sichtbaren Erdengütern und erniedrigt er sich nicht zu ihrem Sklaven: dann ist der Erwerb und Gebrauch und Besitz der irdischen Güter sittlich gut und nützlich.

Diese dem Willen Gottes entsprechende Gesinnung und Haltung den irdischen Gütern gegenüber können wir als Armut im Geiste bezeichnen. Armut im Geiste ist also nicht gleichbedeutend mit wirklicher Armut, mit wirklichem Verzicht auf die irdischen Güter; sie schließt nicht deren Besitz und Gebrauch aus, sondern nur die des Menschen unwürdige Knechtschaft ihnen gegenüber und das charakterlose und charakterverderbende Sichverlieren an sie. Armut im Geiste gibt dem Willen eine unerschütterliche Festigkeit und unbestechliche Standhaftigkeit gegenüber dem verlockenden Reiz der sichtbaren Erdengüter, so daß er sich durch die Rücksicht auf irdische Vorteile oder Nachteile weder zur Untreue gegen Gott im Kleinen oder Großen noch zur Vernachlässigung seines Dienstes verleiten läßt. Ohne Armut im Geiste ist also die vollkommene Erfüllung der gottesdienstlichen Lebensaufgabe nicht möglich; sie gehört zu deren Wesen; sie ist deshalb wie diese Pflicht für alle Menschen ohne Ausnahme; sie war vom Paradiesesmenschen so gut gefordert, wie sie jetzt vom gefallenen Menschen verlangt wird.

Der Unterschied liegt nur darin, daß der Paradiesesmensch die Armut im Geiste ohne jede Schwierigkeit ausgeübt hätte; es wäre

für ihn selbstverständlich gewesen, daß er als Herr über den sichtbaren Erdengütern gestanden wäre. Die gefallene Menschheit dagegen muß mühsam um diese Herrschaft ringen. Die Mehrzahl der Menschen bringt es in diesem Kampf gegen den geheimnisvollen Hang zum Sichtbaren und Greifbaren zu keinem vollen Erfolg; viele nehmen den Kampf überhaupt gar nicht auf oder geben ihn bald wieder auf und weihen die kurze Zeit des Erdenlebens statt dem Dienste Gottes einem entwürdigenden Mammonsdienst.

Ein Blick ins Leben bestätigt dies. Wie viele Menschen lassen sich ganz und gar beherrschen von der tyrannischen Gier nach Reichtum und Macht und schrecken selbst vor Verbrechen und Sünden nicht zurück! Wie viel Sünden, Greuel und Leid hat nicht diese Gier während des Weltkrieges und auch noch seit dessen Beendigung verursacht! Aber auch die edleren Menschen, die sich mit Abscheu von Unrecht und Sünde abwenden, die Ernst machen möchten mit dem Dienste Gottes, lassen sich vielfach durch die Sorge um die Erhaltung und Vergrößerung ihres Besitzstandes über Gebühr in Anspruch nehmen; sie verlieren wenigstens zum Teil die Freiheit und Sammlung des Geistes; sie werden gehindert im Gebetsverkehr mit Gott und vernachlässigen nicht selten vor lauter irdischen Sorgen das eine Notwendige, die vollkommene Erfüllung ihrer gottesdienstlichen Lebensaufgabe. So zeigt die tägliche Erfahrung, daß infolge der Erbsünde die Anziehungskraft der irdischen Güter auf die meisten Menschen, die sich mit ihnen abgeben, eine so gewaltige ist, daß sie ihr mehr oder weniger unterliegen und sich zur Untreue gegen Gott im Kleinen und Großen und zur Vernachlässigung seines Dienstes nur zu oft verleiten lassen. Es erfordert eine Tugendstärke, die nur wenige besitzen, um mitten im Reichtum und im Streben nach Reichtum den Geist der Gottesunterwürfigkeit unversehrt zu bewahren. Ohne den Schutz außergewöhnlicher Tugend und Gnade ist wirklicher Reichtum und Streben nach Reichtum in den meisten Fällen für den Menschen eine Gefahr und ein Hindernis für die Armut im Geiste, für die vollkommene Erfüllung der gottesdienstlichen Lebensaufgabe.

Diese Erfahrungstatsache bestätigt die Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes. Der Weise des Alten Testamentes bezeichnet es fast als ein Wunder, wenn ein Reicher von seinen Schätzen sich nicht fesseln und zu strafwürdigen Taten verführen läßt. „Glückselig der Reiche, der unsträflich erfunden ward, der dem Golde nicht nachging und seine Hoffnung nicht auf Gold und Schätze setzte. Wo gibt es einen solchen, daß wir ihn preisen? Denn Wunderbares hat er in

seinem Leben getan" (Eccli. 31, 8 f.). Christus sagte zu seinen Jüngern: „Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird nur schwer in das Himmelreich eingehen" (Matth. 19, 23). Und der hl. Paulus schreibt: „Die reich werden wollen, fallen in Versuchung und in Fallstricke des Teufels und in viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen in Untergang und Verderben stürzen; denn die Habsucht ist eine Wurzel aller Übel" (1. Tim. 6, 9 f.).

Wie beseitigt nun der Mensch am sichersten und gründlichsten die Hindernisse, welche irdischer Besitz und Streben nach solchem für die Armut im Geiste und die vollkommene Hingabe an Gott mit sich bringen? Das einfachste Mittel ist, wenn der Mensch auf den persönlichen Besitz irdischer Güter und auf das Streben nach ihnen soweit als möglich freiwillig verzichtet, wenn er freiwillig arm wird. Denn bei der unheimlichen Macht der Begierlichkeit ist es leichter und sicherer, auf die irdischen Güter ganz zu verzichten, als in ihrem Besitz und Gebrauch und im Streben nach ihnen das rechte Maß nicht zu überschreiten.

Unbedingt notwendig ist freilich dieser wirkliche Verzicht auf die irdischen Güter nicht, weil bei starker Tugend und großer Gnade Armut im Geiste auch mitten im Reichtum geübt werden kann (vgl. Matth. 19, 26). Deshalb ist der wirkliche Verzicht im Evangelium zwar empfohlen, aber nicht befohlen; er ist Rat, nicht Gebot. Jesus antwortete dem reichen Jüngling auf die Frage nach dem Weg zur Vollkommenheit, er müsse die Gebote halten; zum Schluß aber gab er ihm den Rat: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach" (Matth. 19, 21; Mark. 10, 21). Noch eindringlicher aber als durch dieses Wort hat Christus durch sein Beispiel den Wert der freiwilligen Armut der gefallenen Menschheit empfohlen. Er wählte sich eine arme Mutter, wurde in einem fremden Stall geboren, war während seines öffentlichen Lebens so arm, daß er sagen konnte: „Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber hat nicht, wo er sein Haupt niederlege" (Matth. 8, 20); und nach seinem Tode wurde er in einem fremden Grab begraben.

Das Ergebnis der bisherigen Darlegung ist folgendes: der sittliche Wert der freiwilligen Armut leitet sich nicht davon her, daß die irdischen Güter in sich schlecht wären, oder daß ihr Gebrauch in sich sündhaft wäre, oder daß Armsein an sich schon etwas Gutes wäre; wenn wirkliche Armut Folge von Trägheit oder anderen Lastern ist,

wenn sie verbunden ist mit sündhafter Unzufriedenheit und mit dem ungeordneten Verlangen nach Reichtum, dann ist Armsein weder Tugend noch Verdienst noch Mittel zur Vollkommenheit, sondern das Gegenteil. Der sittliche Wert der freiwilligen Armut liegt vielmehr darin, daß der freiwillige Verzicht auf die irdischen Güter eine große Reihe von Gefahren beseitigt, die der vollkommenen Hingabe an Gott aus der Anziehungskraft der irdischen Güter erwachsen. Die freiwillige Armut verdankt also ihren moralischen Wert einzig dem Zweck, dem sie dient; sie ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck; sie ist ein sehr geeignetes Mittel, um die Armut im Geiste zu erwerben und zu bewahren. Die Armut im Geiste ist in sich moralisch gut und wertvoll; alle Menschen müssen sie haben; sie ist Gebot, ihr Fehlen ist Sünde. Wirkliche Armut dagegen ist in sich moralisch weder gut noch schlecht, sondern indifferent; sie hat nur so lange und in dem Umfange sittlichen Wert und sittliche Berechtigung, als sie sich eignet als Mittel für die Armut im Geiste. Sobald der freiwillige Verzicht aufhört, ein solch geeignetes Mittel zu sein, hört die freiwillige Armut auch auf, sittlich berechtigt zu sein. Dies wäre der Fall gewesen bei Fortdauer des Paradieseszustandes, wie ohne weiteres aus der Betrachtung der Gnadengaben folgt, die Gott der Paradiesesmenschheit zugedacht hatte.

Die heiligmachende Gnade, die Gott den Stammeltern bei ihrer Erschaffung gab, erhob sie zu unaussprechlich erhabener Würde und Gottähnlichkeit. Ihr sollten nach dem ursprünglichen Ratschluß Gottes auch die natürlichen Lebensbedingungen des Menschen entsprechen. Deshalb verlieh Gott unseren Stammeltern und in ihnen der Absicht nach auch schon dem ganzen Menschengeschlecht eine Reihe weiterer außergewöhnlicher Gaben, die als folgerichtige Auswirkung der heiligmachenden Gnade betrachtet werden können und zusammen mit ihr als ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit oder als Urstandsgnaden bezeichnet werden. Vor allem gehörte zu diesen Gaben die vollkommene Harmonie der Seelenkräfte oder, negativ ausgedrückt, die Freiheit von der ungeordneten Begierlichkeit. Solange die höchste Seelenkraft, der vom Glauben erleuchtete freie Wille, demütig unter Gott sich beugte und ihm sich rückhaltslos unterwarf, solange sollten zum Lohn dafür alle anderen seelischen und körperlichen Kräfte dem Willen ebenso rückhaltslos unterworfen sein; als König sollte er über sie herrschen; ohne eine Spur von Schwierigkeit oder Auflehnung hätten sie sich von ihm entsprechend den Gesetzen der Vernunft und dem Willen Gottes leiten und ihre Tätigkeit zu einem ununterbrochenen,

von Leib und Seele einträchtig geübten Gottesdienst gestalten lassen. Einen zur Übertretung von Gottes heiligen Geboten oder zur Vernachlässigung seines Dienstes verlockenden Reiz der irdischen Güter, ein zur Sünde drängendes Verlangen der niederen Triebe und Leidenschaften gab es für den Paradiesesmenschen nicht. Nur eine Art von Versuchung war für ihn möglich: er konnte ein den Anordnungen Gottes widersprechendes Begehren nach einem rein geistigen, vom Verstand erfaßten Gut aufkommen und so sich zur Empörung gegen Gott verführen lassen, und das wäre schwere Sünde gewesen; so sind ja auch die Stammeltern zu Fall gekommen. Aber vor dem Begehen dieser ersten schweren Sünde wären die einzelnen Paradiesesmenschen einer Unvollkommenheit oder einer läßlichen Sünde nicht fähig gewesen. Nichts hätte sie hindern können an dem steten ruhigen Blick der Seele auf Gott und an der Beurteilung aller Dinge und Vorkommnisse im Lichte Gottes; ihr ganzes Denken und Tun wäre eine ununterbrochene, stets sich vervollkommnende Liebeshingabe an Gott gewesen. Und diejenigen Paradiesesmenschen, welche die schwere Sünde gemieden hätten, wären ganz sündelos und rein, ohne den Tod verkosten zu müssen, zur Anschauung Gottes zugelassen worden; sie hätten ihre irdische Lebensaufgabe in der vollkommensten Weise erfüllt. Alles dies kann man ableiten aus dem der Paradiesesmenschheit zugedachten Geschenk der Freiheit von der ungeordneten Begierlichkeit und der vollkommenen Harmonie der Seelenkräfte. Wahrhaftig, allein schon die Betrachtung dieser Paradiesesgabe zeigt, daß Gott in seinem ursprünglichen Schöpfungsplan dem Menschengeschlecht eine irdische Prüfungszeit zugedacht hatte, wie sie Gottes Güte und der Würde der zur übernatürlichen Gotteskindschaft erhobenen Menschheit entsprach. Wir arme, aus dem Paradies verstoßenen Menschen, die wir vom Erwachen des Bewußtseins an den Kampf gegen alle Arten von ungeordneten Wünschen und Regungen führen müssen, können uns kaum eine rechte Vorstellung machen von dem sonnigen Seelenfrieden, der die köstliche Frucht der beschriebenen Paradiesesgabe gewesen wäre. Alle Ratschläge, Vorschriften und Übungen der christlichen Aszese, die dahin zielen, die niederen Seelenkräfte und das Triebleben unter die Herrschaft des Willens zu bringen, hätte der Paradiesesmensch nicht gebraucht. Zweck seiner Aszese wäre einzig gewesen, unmittelbar den Willen selbst in der Unterwürfigkeit gegen Gott zu erhalten und zu stärken. Dazu hätten vor allem die eigentlichen gottesdienstlichen Handlungen gedient, also vor allem Opfer und Gebet; eine weitere Aszese brauchten die Paradiesesmenschen nicht.

Die harmonische Unterordnung des Niederen unter das Höhere hätte nach dem Ratschluß Gottes im Paradies noch weitere segensreiche Folgen gehabt; sie hätte sich ausgedehnt auf das Leben des Körpers und die ganze den Menschen umgebende Natur. Der von der begnadeten Seele belebte Leib wäre verschont geblieben von Leiden und Krankheiten und vom Tode. Die ganze vernunftlose Schöpfung, Tiere, Pflanzen und die leblose Welt, hätte dem Menschen als ihrem König, um dessentwillen sie erschaffen war, huldigen und dienen müssen; sie hätte sich auch wirklich seinem Dienste und seiner Vervollkommnung ohne jede Schwierigkeit und Auflehnung zur Verfügung gestellt. Die hl. Schrift bezeichnet es ja ausdrücklich als eine Strafe für die Sünde, daß der Mensch im Schweiße seines Angesichtes der Erde ihre Früchte abringen muß (Gen. 3, 17—19). Endlich wäre noch anzuführen, daß auch das Wissen des Paradiesesmenschen sich viel rascher und irrtumsfrei entwickelt hätte[1].

Nach dieser Schilderung des Paradieseszustandes ergibt sich von selbst, daß in ihn freiwillige Armut nicht hineingepaßt hätte. Für den Paradiesesmenschen wäre die ganze sichtbare Welt mit ihrer Herrlichkeit und ihren Schätzen ein Spiegel gewesen, in dem er ständig voll Bewunderung Gottes Macht und Weisheit und Güte schauen mußte. Die irdischen Güter und Freuden konnten seine Aufmerksamkeit nicht an sich fesseln, ihn nicht an dem steten Aufblick zu Gott und in der vollkommenen Hingabe an seinen Dienst hindern, ihn nicht locken und reizen, die irdischen Dinge um ihretwillen und über Gebühr zu lieben und zu begehren. Die Natur mußte ihm alles Notwendige und Nützliche ohne Schwierigkeit und in genügender Menge bieten; es hätte also keinerlei aufreibende, vom Dienste Gottes ablenkende Sorgen im Kampf um die Güter gegeben, die der Erhaltung und Verschönerung des Erdendaseins dienten. Sonderbesitz hätte es im Paradies auch nicht gegeben; alles wäre Gemeingut gewesen, und dieser Zustand hätte keine Gefahr zu Zwietracht, Neid und Eifersucht

[1] Zur gegebenen Schilderung vgl. die theologische Summa des hl. Thomas v. Aquin I. q. 94 a. 4: Ob es im Paradieseszustand eine Täuschung oder einen Irrtum gegeben hätte; q. 95: vom Gnaden-, Tugend- und Affektleben der Paradiesesmenschen; q. 96: von der Herrschaft des Paradiesesmenschen über die Natur und von der sozialen Lage der Paradiesesmenschheit; q. 97: von der Leidensunfähigkeit, Unsterblichkeit und vom Nahrungsbedürfnis der Paradiesesmenschen; q. 98: von der Fortpflanzung der Menschheit im Paradieseszustand; q. 99—101: mit welchen Vollkommenheiten des Körpers, der Gnade, des Wissens im Paradieseszustand die Kinder ins Dasein getreten wären; I. II. q. 89 a. 3: von der ersten Sünde der einzelnen Paradiesesmenschen; II. II. q. 163—165: von der Sünde, Strafe und Versuchung der Stammeltern.

in sich geschlossen; jeder hätte die Erdengüter in der Auswahl und dem Umfang benützt, wie es seinen persönlichen Bedürfnissen entsprach, und niemand wäre dadurch zu Schaden gekommen[1]. Wir mögen also die irdischen Güter betrachten, wie wir wollen, in sich oder ihren Erwerb oder ihren Besitz und Gebrauch, unter keinem dieser Gesichtspunkte brachten die irdischen Güter für den Paradiesesmenschen auch nur die geringste Gefahr mit sich; sie hinderten ihn nicht an der Erreichung eines höheren Zieles, an der vollkommenen Liebeshingabe an Gott; sie konnten diese nur fördern, indem sie der körperlichen und geistigen Vervollkommnung des Menschen dienten. Hätte also der Paradiesesmensch auf den Gebrauch der ihm von Gott übergebenen[2] und ihm so förderlichen irdischen Güter verzichten wollen, so wäre dies nur Verzicht, nicht aber Mittel zur Erreichung eines höheren Zieles gewesen; eine Hemmung seiner sittlichen Vollkommenheit; nicht eine Verherrlichung, sondern eine Beleidigung Gottes; eine durch nichts begründete Geringschätzung und Verachtung der Wohltaten Gottes.

Fragen wir noch, wie sich der evangelische Rat der freiwilligen Armut im Leben verwirklichen läßt. Als leitender Gedanke muß uns bei der Beantwortung der Frage stets die Wahrheit vor Augen schweben, daß die freiwillige Armut nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck ist, also so geübt werden muß, wie es unter den gegebenen Verhältnissen am ehesten dem Zweck entspricht. Das ist die allgemeine Regel bei der Bewertung und Anwendung eines Mittels.

Wäre das wirkliche Armsein Selbstzweck, bestände in dem Fehlen der irdischen Güter das Wesen der Vollkommenheit, dann wäre der Mensch oder der Orden der Vollkommenste, der am wenigsten besitzt und am meisten entbehrt. Da nun aber die freiwillige Armut nur Mitel zum Zweck ist, da sie nicht durch völlige Mittellosigkeit zu körperlicher und geistiger Verkümmerung führen, sondern dem Menschen helfen soll, daß er als Herr über den irdischen Gütern stehe, die er zur Erhaltung seines Lebens, zur Ausbildung seiner Geisteskräfte, zur Pflege aller edlen Bestrebungen auf dem Gebiete der Kunst, Wissenschaft und sozialen Fürsorge braucht, so wird die freiwillige Armut dann am zweckmäßigsten und vollkommensten geübt, wenn dem Menschen alle erforderlichen Güter in dem für seine Zwecke not-

[1] „In statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus, quae eorum dominio subdebantur, cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.“ S. Thomas, s. th. I. q. 98 a. 1 ad 3.

[2] Vgl. Gen. 1, 27 f.

wendigen Umfang zwar zur Verfügung stehen, aber in einer Weise, daß die Gefahren, welche aus dem persönlichen Besitz und dem Gebrauch dieser Güter der Seele erwachsen, möglichst ausgeschlossen sind. In dieser zweckmäßigsten Form ist die Übung der freiwilligen Armut dem einzelnen in der Welt lebenden Menschen sehr erschwert, im Ordensleben der katholischen Kirche aber vollkommen durchgeführt.

Am einfachsten ist für eine in der Welt lebende Person die Beobachtung der freiwilligen Armut, wenn sie ganz allein steht, keine sozialen Pflichten hat und ein ganz dem Gebet und stiller Arbeit gewidmetes Leben führen kann. Das Wenige, das eine solche Person zu ihrem Gebrauch noch behalten muß, ist nicht sehr geeignet, das Herz zu fesseln, und die zeitlichen Sorgen, die sich auch bei einer ganz bescheidenen Lebensführung nicht ganz vermeiden lassen, sind gewöhnlich nicht derart, daß sie die vollkommene Hingabe der Seele an Gott ernstlich gefährden könnten. Wer aber in der Welt lebend etwas leisten will, wer seine Anlagen ausbilden und ausnützen will, wer für eine Familie zu sorgen hat, der kann die irdischen Güter nicht entbehren, darf nicht ganz auf sie verzichten, muß sie sich vielmehr in dem Umfang zu erwerben und zu erhalten suchen, wie es seine Aufgaben und Pflichten erfordern. In dieser Lage kann man den evangelischen Rat der freiwilligen Armut dadurch befolgen und einer Schädigung des Geistes der Gottunterwürfigkeit infolge der notwendigen irdischen Sorgen dadurch vorbeugen, daß man den gottesdienstlichen Pflichten, der Pflege des Gebetes, der Teilnahme an der heiligen Opferfeier und der religiösen Weiterbildung durch Lesung und Betrachtung mit verdoppeltem Eifer sich hingibt. Und um keine ungeordnete Anhänglichkeit an den schon erworbenen Besitz aufkommen zu lassen, entspricht es dem Rat der freiwilligen Armut, daß man reichlich Almosen gibt, auf die Anschaffung unnützer Dinge verzichtet und Dinge, die entbehrlich geworden sind oder besonders stark das Herz fesseln, verschenkt. Je schwerer dem Herzen die Trennung fällt, desto notwendiger ist sie für gewöhnlich, wenn man die Armut im Geiste bewahren will. Als der Heiland sah, wie der reiche Jüngling sich nicht dazu entschließen konnte, von seinen Reichtümern sich zu trennen, legte ihm die zärtliche Sorge um die Seelen das Wort auf die Lippen: „Kindlein, wie schwer ist es doch, daß die, welche auf das Geld ihr Vertrauen setzen, in das Reich Gottes eingehen!“ (Mark. 10, 24.) Außerdem verlangt der Rat der evangelischen Armut von denen, welche auf die irdischen Güter nicht ganz verzichten können, daß sie Stolz und anmaßendes Benehmen, die gar leicht im Gefolge des Reichtums sich einstellen, be-

kämpfen durch Bescheidenheit und Herablassung, namentlich gegenüber den Armen. Die letzte und wichtigste Forderung endlich, die sich aus dem Rat der freiwilligen Armut ergibt, ist Geduld und Ergebung beim Verlust der irdischen Güter. Gar oft will nämlich der barmherzige Gott selbst die Gefahren beseitigen, die der vollen Hingabe an ihn durch den Besitz von Reichtümern entstehen. Zu diesem Zweck durchkreuzt er die Pläne und Unternehmungen der Menschen, versagt ihnen den Erfolg, läßt durch irgend ein Unglück die irdischen Güter verloren gehen und zu allem hin noch oftmals Schande und Schmach über die Menschen kommen. Bei solchen Heimsuchungen darf der Mensch nicht ausschlagen gegen die Hand des himmlischen Arztes, der den rettenden Schnitt macht; der Mensch muß vielmehr aus der Not eine Tugend machen, von Gott selbst in der wirksamsten Weise zur Armut im Geiste sich erziehen und von der übertriebenen Anhänglichkeit und Sorge um die irdischen Güter sich befreien lassen.

Für die in der Welt lebenden Menschen ist demnach die Befolgung des evangelischen Rates der freiwilligen Armut nicht sehr einfach. Einen je größeren Besitzstand ihre Stellung und Tätigkeit verlangt, desto weniger ist ihnen die wörtliche Befolgung dieses Rates möglich, desto mehr Aufmerksamkeit und sittliche Kraft müssen sie deshalb aufwenden, um den Gefahren nicht wenigstens teilweise zu unterliegen. Solche Tugendkraft ist nicht sehr häufig[1]. Der Reiche aber, der wirklich diese Gefahren überwindet, erbringt dadurch den Beweis einer hohen Tugend und ist nicht weniger vollkommen mitten in seinem Reichtum als der freiwillig Arme, der ebenfalls von reiner Gottesliebe getrieben auf die irdischen Güter ganz verzichtet hat, um überhaupt nicht in Gefahr zu kommen.

Die Schwierigkeiten, welche sich in der Beobachtung der freiwilligen Armut dem einzelnen in der Welt lebenden Menschen entgegenstellen, drängten fast von selbst zum gesellschaftlichen Zusammenschluß derer, die des ganzen Segens der freiwilligen Armut teilhaftig werden möchten. Der gesellschaftliche Zusammenschluß ist ja das Mittel, um durch vereinte Kräfte ein Ziel zu erreichen, das dem einzelnen und Alleinstehenden nicht oder nur schwer erreichbar ist. Die meisten gesellschaftlichen Organisationen dienen dem Zweck, daß sie ihren Mitgliedern mit leichterer Mühe und größerem Erfolg zu irdischen Gütern und vergänglichen Freuden verhelfen. Wenn ein einzelner Arbeiter z. B. höheren Lohn verlangt, wird ihm seine Bitte vielfach nicht gewährt, wenn aber ein großer Arbeiterverband die Forderungen vertritt, ist

[1] Vgl. die Schrifttexte oben S. 298.

der Erfolg fast sicher. In den Orden der katholischen Kirche haben wir nun auch gesellschaftliche Organisationen, aber Organisationen, die nicht darauf ausgehen, ihren Mitgliedern zu irdischem Besitz zu verhelfen, sondern darauf, ihren Mitgliedern durch den Zusammenschluß und das geregelte Zusammenwirken den völligen Verzicht auf persönliches Eigentum zu ermöglichen und sie dadurch des ganzen Segens der freiwilligen Armut teilhaftig zu machen. Dies geschieht in folgender Weise. Das gemeinsame Leben ermöglicht es, daß die bescheidenen Bedürfnisse der einzelnen Ordensmitglieder mit verhältnismäßig geringen Mitteln befriedigt werden können. Um die Herbeischaffung dieser Mittel braucht sich die Mehrzahl der Ordensmitglieder überhaupt keine Sorgen zu machen. Der Orden sorgt für alles, wessen die einzelnen bedürfen zur Erhaltung ihrer Gesundheit und Leistungsfähigkeit, zu ihrer geistigen Entwicklung und geistlichen Vervollkommnung, zur Ausübung ihrer besonderen Berufstätigkeit in der Feier des Gottesdienstes, in der Betrachtung und Erforschung der geoffenbarten und natürlich erkennbaren Wahrheiten, in der Ausübung aller Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit. So können also die meisten Ordensleute ohne jede Ablenkung und Störung durch irgendwelche irdischen Sorgen ihre ganze Kraft der rückhaltlosen Hingabe an Gott und der gottgefälligen Erfüllung ihrer erhabenen Standespflichten widmen. Was sodann den einzelnen Ordensmitgliedern geboten wird zur Erhaltung ihrer Kräfte und zur Ausübung ihrer Tätigkeit, wird nicht deren Privateigentum; deshalb ist die Gefahr, daß das Herz sich daran hänge, zwar nicht ausgeschlossen, aber doch bedeutend verringert. Dazu kommt, daß durch die klösterliche Disziplin dafür gesorgt werden muß, daß alles Überflüssige vermieden und das Notwendige in einfacher, bescheidener Weise geboten werde, daß den Ordensleuten mitunter auch manches Nützliche versagt werde, um sie in der Freiheit des Geistes und der Tugend der Armut zu üben und zu stärken, und daß endlich Unordnungen alsbald wieder abgestellt werden. Diejenigen Ordensmitglieder endlich, denen die Herbeischaffung des Notwendigen und die Verwaltung der Ordensgüter übertragen ist, sollten durch das Ordensleben im Geiste des Glaubens und der Opferfreudigkeit so gestärkt sein, daß sie in der ihnen übertragenen Arbeit eine willkommene Gelegenheit erblicken, ihre übernatürliche Nächstenliebe in edler Weise zu betätigen; und so erleiden sie nicht nur keine Schädigung in ihrer Hingabe an Gott, sondern eine wirksame Förderung.

Im katholischen Ordensleben kann also der evangelische Rat der freiwilligen Armut in der vollkommensten Weise ausgeübt werden,

weil einerseits der völlige Verzicht auf persönliches Eigentum ermöglicht ist und dadurch die Hauptgefahren des Reichtums soweit als möglich beseitigt werden, und weil andererseits dieser Verzicht die Ordensleute doch nicht der zum Leben und zu einer ersprießlichen Tätigkeit notwendigen Mittel beraubt, da sie ihnen in bescheidener Weise vom Orden zur Verfügung gestellt werden. Aber wenn auch das Ordensleben der katholischen Kirche die wirksamsten Mittel bietet, um zur vollkommenen Armut im Geiste zu gelangen, die Ausnützung dieser Mittel ist Sache des freien Willens der einzelnen Ordensleute. Wenn deshalb eine Ordensperson diese Mittel nicht benützt, wenn sie ihr Herz an die wenigen Gegenstände hängt, die ihrem Gebrauch dienen, oder wenn sie unzufrieden nach mehr verlangt, dann ist sie trotz äußerer Beobachtung der klösterlichen Armut doch weit entfernt vom Geiste der Armut und von wahrer Vollkommenheit.

Nach den bisherigen Ausführungen dürfte es nicht mehr befremden, daß das Armutsideal in den verschiedenen Orden der katholischen Kirche verschiedenartig sich auswirkt. Den armen Söhnen des hl. Franziskus war und ist es zum Teil noch jetzt verboten, ein Geldstück auch nur zu berühren; es gibt arme Klöster, die auch auf Gemeinschaftsbesitz völlig verzichten, die im Vertrauen auf Gottes Vorsehung von den täglichen Almosen leben und das Hungerglöcklein ziehen müssen, wenn die Gläubigen ihre Not vergessen; daneben gibt es begüterte Klöster und Kongregationen, die reiche Hilfsmittel brauchen zur feierlichen Gestaltung des Gottesdienstes, zur Pflege der Wissenschaft, zur Ausübung von Werken der Nächstenliebe jeglicher Art, zur Errichtung von Schulen, Erziehungshäusern, Anstalten für Kranke, Blinde, Taubstumme, Waisenkinder, alte Leute und zur Linderung der verschiedensten körperlichen und seelischen Nöte der Menschheit. In allen Orden und Klöstern aber, mögen sie nun reich sein oder arm, darf das einzelne Ordensmitglied kein Privateigentum haben und muß sich zu völliger Losschälung von aller ungeordneten Anhänglichkeit an irdische Dinge durcharbeiten. Das verlangt das klösterliche Armutsideal in allen Orden. In welchem Umfang dagegen das Kloster oder der Orden als solcher ohne Beeinträchtigung des Armutsideals irdische Güter besitzen kann, hängt von der Tätigkeit ab, die ein Orden sich zur Aufgabe gesetzt hat. Wenn ein Orden gar keine äußeren Aufgaben hat, sondern seinen Mitgliedern nur Gelegenheit bieten will zu ungestörter Übung des Gebetes oder der Buße, so braucht auch das ganze Kloster oder der ganze Orden fast keine irdischen Güter; sie wären nur eine unnütze Belastung und Ablenkung

wenigstens einiger Ordensmitglieder und würden die Erreichung des Ordenszieles mehr hemmen als fördern. Je mehr aber die einem Kloster oder einem Orden gestellten Aufgaben irdische Hilfsmittel erfordern, desto mehr von diesen kann ein Orden unbeschadet der klösterlichen Vollkommenheit besitzen, wenn nur dafür gesorgt ist, daß von den einzelnen Ordensmitgliedern die persönliche Armut gewissenhaft beobachtet wird, und der Gemeinschaftsbesitz nicht einen Anlaß zur Lockerung der klösterlichen Zucht bildet. Die persönliche Armut der einzelnen Ordensmitglieder voraussetzend sagt der hl. Thomas ganz allgemein, in dem Orden werde die Armut am zweckmäßigsten geübt, in dem der Gemeinschaftsbesitz am vollkommensten den vom Orden zu leistenden Aufgaben entspreche[1].

Der „Patriarch des abendländischen Mönchtums", der hl. Benedikt (†543), stellt in seiner Klosterregel folgende Grundsätze auf über Besitz, Gebrauch und Bewertung der irdischen Güter. Wie in der christlichen Urgemeinde zu Jerusalem, in der die Christen ihr Eigentum zum Nutzen der Gesamtheit den Aposteln übergaben, und ein jeder dann erhielt, was er brauchte, und deshalb kein Dürftiger sich fand (Apg. 4, 32—35), so soll auch im Kloster allen alles gemeinsam sein, der Abt aber soll einem jeden geben, wessen er bedarf, und die Brüder sollen voll Vertrauen alles Notwendige vom Vater des Klosters erwarten (omnia necessaria a patre sperare monasterii; Kap. 33). Eigenmächtiges Verfügen über die Gebrauchsgegenstände oder der Versuch, ohne Erlaubnis des Abtes etwas anzunehmen oder wegzugeben, oder gar der Versuch, etwas als persönliches Eigentum betrachten zu wollen, worin ja ungeordnete Anhänglichkeit an die vergänglichen Güter zum Ausdruck käme, wird als verabscheuungswürdiges, mit dem Vollkommenheitsstreben des Ordensstandes unvereinbares Laster gebrandmarkt, das mit der Wurzel im Kloster auszurotten ist (nequissimum vitium radicitus amputandum; vgl. Kap. 33 f.; 54 f. u. 59). Alle Gebrauchsgegenstände im Kloster, überhaupt das ganze Klostergut soll wie heiliges Gerät, das dem Dienst Gottes auf dem Altar geweiht ist, betrachtet werden (ac si altaris vasa sacrata; Kap. 31) und deshalb auch die dem Willen Gottes entsprechende Benützung und Behandlung finden. Das Klostergut soll also dienen einmal den berechtigten Bedürfnissen der Brüder; wer weniger bedarf, soll freudigen Herzens, dafür Gott danken und sich nicht betrüben; wer mehr bedarf, soll

[1] S. theol. II. II. q. 188 a. 7: Ob gemeinschaftlicher Besitz die Vollkommenheit des Ordenslebens beeinträchtigt; q. 187 a. 4 und 5: Ob die Ordensleute vom Almosen leben und betteln dürfen.

sich wegen seiner Schwäche demütigen und nicht wegen der erfahrenen mitleidsvollen Nachsicht sich überheben: so werden alle im Kloster im Frieden sein (Kap. 34); das Klostergut soll weiter dienen zur Linderung aller menschlichen Not, zur sorgfältigsten Pflege der kranken Brüder (Kap. 36) und zur liebevollen Aufnahme und Verpflegung der Pilger und Gäste, besonders der Armen (Kap. 53). Bei der Behandlung des Klostergutes aber ist vor allem auf Reinlichkeit und Sorgfalt zu sehen (Kap. 32) und bei der Vermögensverwaltung Geiz und Verschwendung in gleicher Weise zu meiden (Kap. 31 und 57).

Diese Bestimmungen zeigen, wie das katholische Ordensleben mit seinem Armutsideal weit entfernt ist von häretischer Mißachtung und Verurteilung der irdischen Güter; sie sind nicht etwas in sich Böses, Sündhaftes, vielmehr vom heiligen Gott in Liebe den Menschen zu deren Gebrauch und Vervollkommnung gegeben und von den Menschen wie heiliges Gut zu achten, das durch den rechten Gebrauch gottesdienstliche Weihe bekommt. Zu diesem rechten Gebrauch will die christliche Aszese und vor allem die Übung der freiwilligen Armut erziehen. Nur wer die irdischen Güter nicht mehr in ungeordneter Weise sucht, wer als Herr über den irdischen Gütern steht, wer wahrhaft frei, wer arm im Geiste ist, nur der ist befähigt, den Gebrauch der irdischen Güter zum Dienste Gottes und zu einer Wohltat für die menschliche Gesellschaft zu gestalten. In den Händen der Habsucht und Genußsucht werden die irdischen Güter ihrer sozialen Bestimmung entzogen und ein Anlaß zu seelischem Verderben, in den Händen der Armen im Geiste werden sie zu einer Segensquelle für die Menschheit. Gilt dies schon von all denen, die in der Welt lebend Armut im Geiste üben, dann noch vielmehr von den Organisationen zur Pflege der freiwilligen Armut, von den katholischen Orden. Um in diesem Zusammenhang zu schweigen von den geistigen, unsichtbaren Gnadenströmen, die als Frucht stillen Betens und Opferns von den Klöstern aus über die Welt sich ergießen, wer vermag aufzuzählen, zu welchen erstaunlichen Leistungen zur Linderung der menschlichen Not in allen ihren Erscheinungen, zur Bildung und Veredelung der Völker, zur Pflege der Wissenschaft und Kunst die freiwillig Armen befähigt wurden, weil sie in den Klöstern sich zusammentaten, um auf persönliches Eigentum völlig verzichten und zur Ehre Gottes ihr Vermögen und ihre Kraft ungehemmt gemeinnützigen Aufgaben widmen zu können! Was die Genossenschaften der freiwillig Armen, die katholischen Orden, besitzen und erwerben, ist dem Gemeinwohl nicht entzogen, ist nicht in eine „tote Hand“ gelegt; es befähigt vielmehr die freiwillig Armen

in emsiger Liebe mitzuarbeiten am materiellen und geistigen Wohl der Gesellschaft. Wäre die Menschheit mehr durchdrungen von diesem Geist freiwilliger Armut, dann stünde unsere Lage nicht in einem so grellen Gegensatz zum verlorenen Paradiesesglück, dann wäre die soziale Frage leichter gelöst, dann würden die Menschen auch bei einer einfacheren Lebensführung mehr wahres Glück, mehr Freude an den Schönheiten der Natur, mehr Befriedigung bei ruhiger, den Anlagen der einzelnen entsprechender Arbeit finden. Weil aber der Welt der Geist der freiwilligen Armut fehlt, weil sie sich mit unersättlicher Gier auf die materiellen Kulturgüter stürzt, kann deren vermehrte Produktion auch nur den gegenseitigen Neid und die Unzufriedenheit und das Unglück vermehren, wie der Weltkrieg und die traurige Gegenwart zeigen. Der evangelische Rat der freiwilligen Armut ist ein überaus wirksames Mittel gegen die religiösen Gefahren und sozialen Schwierigkeiten, die seit der Paradiesessünde aus dem Reichtum entstehen; im Paradieseszustand aber hätte der Mensch dieses Mittels nicht bedurft, weder zur Erleichterung der vollkommenen Liebeshingabe an Gott noch zur Vermeidung oder Linderung sozialer Nöte. (Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Ikonographie des hl. Benediktus.

Von Johann Georg, Herzog zu Sachsen.

Im Jahrgang 1920 dieser Zeitschrift habe ich einen Artikel über einen Benediktuszyklus in Amorbach veröffentlicht und dabei angeregt, man möchte der Ikonographie des Heiligen nachgehen. Ich habe nun selbst im Laufe des Jahres 1920 nach Darstellungen des Heiligen in so manchen Kirchen und Klöstern Bayerns, Schwabens, Frankens und der Schweiz geforscht. Die Ausbeute war für den immerhin beschränkten Raum und die verhältnismäßig kurze Zeit eine erfreuliche. Daher möchte ich etwas über die Ergebnisse berichten. Und zwar will ich erst einige Darstellungen des Heiligen allein, dann ganze Zyklen seines Lebens und endlich einzelne Szenen aus demselben behandeln.

Bei Einzeldarstellungen des hl. Benediktus wäre zunächst zu berücksichtigen, wann sich ein bestimmter Typus für ihn herausgebildet hat. Dieses dürfte freilich nicht so leicht zu bestimmen sein. Wir sind gewöhnt, ihn uns mit einem langen Bart vorzustellen, wie ihn auch immer die Beuroner Schule malt. Es hat aber Zeiten gegeben, wo er ganz bartlos dargestellt wurde. Das trifft namentlich für das

späte Mittelalter zu. Dann gibt es Bilder von ihm im schwarzen und im weißen Gewand. Es würde zu weit führen, hier alle Statuen aufzuführen, die sich so ziemlich in jeder alten Benediktiner- und Zisterzienserabtei finden. Es seien nur einige besonders bemerkenswerte Darstellungen erwähnt. In der Würzburger Universitätsbibliothek befindet sich eine lateinische Bibel des dreizehnten Jahrhunderts. Auf dem ersten Blatt überreicht der Maler das Buch dem hl. Benedikt. Dieser ist bartlos dargestellt, trägt ein weißes Gewand, ein weißes Skapulier, dagegen aber eine schwarze Kukulle. Ferner seien zwei Bilder aus dem Fürstenbergischen Museum in Donaueschingen erwähnt. Das eine ist aus der Schwäbischen Schule um 1500. Benedikt ist hier bartlos und trägt ein weißes Gewand mit schwarzer Kapuze. In der Linken hält er das Gefäß mit der Schlange. Das zweite Bild ist in einem sogenannten Triptychon vom Sigmaringer Meister. Hier ist der Heilige in Halbfigur dargestellt. Er ist diesmal bärtig, was besonders zu beachten ist, da beide Bilder zeitlich nicht sehr weit auseinanderliegen; es wird das wohl mit der Mode der Zeit zusammenhängen. Die Kapuze ist schwarz. Über das Gewand habe ich mir nichts notiert. In der Linken hat er zwei Raben. Es ließen sich noch viele solche Bilder erwähnen; diese aber mögen genügen.

Von ganzen Zyklen seines Lebens habe ich in den Kirchen und Klöstern, die ich 1920 besuchte, nur drei gefunden. Alle befinden sich im fränkischen Gebiet. Der älteste ist enthalten in einem Leben des hl. Benediktus (fünfzehntes Jahrhundert), das aus der Abtei St. Stephan in Würzburg stammt und jetzt in der dortigen Universitätsbibliothek aufbewahrt wird. Es finden sich darin zahlreiche gemalte Darstellungen, von denen immer zwei auf einer Seite angebracht sind. Die Erzählung beginnt mit dem Aufenthalt im Vaterhaus in Nursia und endigt mit den Wundern nach seinem Tode. Bei den Jugendszenen sieht man immer die Amme neben ihm. Manche Erzählungen sind ausführlich in einer Reihe von Bildern dargestellt. Z. B. beginnt die Geschichte mit Totila damit, daß dieser und sein Waffenträger das Gewand tauschen. Es folgen dann die einzelnen Szenen, bis wir auf dem letzten Bild Totila neben dem hl. Benediktus sitzen sehen. Alle Bilder sind von großer Lebendigkeit. Sie verdienen einmal genau durchgearbeitet zu werden, und wenn die Zeiten wieder besser werden sollten, eine vollständige Wiedergabe.

Der nächste Zyklus stammt aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts und befindet sich im Chorgestühl der genannten Abtei St. Stephan zu Würzburg. Es sind im ganzen sechzehn Reliefs. Das

erste zeigt uns die Einkleidung des hl. Maurus. Das zweite schildert uns das Mahl, wo die Mönche St. Benedikt den Giftbecher vorsetzen, und er sie verläßt. Auf dem dritten wälzt sich der Heilige in Dornen. Hinter einem Baum sieht die Verführerin hervor. Auf dem vierten Relief sitzt der Heilige an einem Tisch mit Maurus und anderen Mönchen. Ein Rabe bringt Brot. Das fünfte führt uns die Schenkung von Montekassino durch den Vater des hl. Plazidus vor. Benedikt sitzt auf einem Stuhl; vor ihm knien Maurus und Plazidus. Mönche sind bei der Ernte beschäftigt. In der Ecke zeigt sich der Klosterbau. Das sechste zeigt uns den Bau von Montekassino. Der Teufel sucht ihn zu hindern, indem er sich auf den „schweren" Stein setzt. Das siebte stellt die Rettung des Plazidus durch Maurus dar. Benediktus steht an der Klosterpforte; auf dem Wasser schwimmen Vögel, was einen sehr lebendigen Eindruck macht. Das achte führt uns den Auszug des Heiligen aus Subiako vor. Die Mönche winken ihm unter der Pforte; einer sieht zum Fenster heraus. Auf dem neunten Bild ist der letzte Besuch bei der hl. Scholastika dargestellt. Eine Nonne macht das Fenster auf und ist sichtlich erstaunt über den Regen; draußen zucken die Blitze. Auf dem zehnten folgt die Geschichte mit dem falschen Totila. Der Heilige sitzt mit zwei Mönchen an der Klosterpforte. Der falsche König weicht entsetzt zurück. Rechts hinten erblickt man das Lager der Goten. Auf dem elften ist die Auferweckung des toten Knaben wiedergegeben. Der Heilige ist in Gebet versunken. Um ihn die Mönche. Auf dem zwölften verläßt der unbeständige Mönch das Kloster und wird von einem Drachen aufgehalten. Das dreizehnte zeigt die Sendung des hl. Maurus nach Gallien. Benediktus segnet Maurus, der dem Meister die Hand küßt. Die Landschaft ist sehr reich ausgeführt. Auf dem vierzehnten Relief werden Säcke getragen. Der Heilige erteilt Befehle. Auf dem fünfzehnten ist er mit einem anderen beim Mahle in einer Grotte (Osterszene?). Das sechzehnte endlich zeigt uns den Tod des Heiligen. St. Benediktus steht vor dem Altar, gestützt von einem Mönch. Drei andere knien um ihn. Links daneben erblickt man das offene Grab. Oben links sieht man den Zug seiner Seele zum Himmel. Die sämtlichen Reliefs sind vorzüglich ausgeführt und geben das Leben in sehr klarer Weise wieder.

Der dritte Zyklus befindet sich in dem jetzt von Trappisten bewohnten Kloster Banz. Es ist eingelegte Arbeit, durch einen Schreinermeister aus Wiesenscheid im achtzehnten Jahrhundert ausgeführt. Die zwanzig Darstellungen aus dem Leben des Heiligen, zehn auf jeder

Seite, sind leider nicht alle gut erhalten. Aber die meisten geben doch ein sehr deutliches Bild. Probst Gregor hatte mir versprochen die einzelnen Bilder photographieren zu lassen und mir Abzüge zu senden. Aus diesem Grunde habe ich keine weiteren Notizen gemacht. Bis jetzt habe ich die Photographien nicht erhalten und kann deshalb nichts näheres berichten. Sollte ich sie noch bekommen, darf ich vielleicht bei anderer Gelegenheit darauf zurückkommen. Jedenfalls sind sie künstlerisch wie bildgeschichtlich von höchstem Interesse und verdienten eine besondere Behandlung. Das Inventarisationswerk Bayerns ist noch nicht bis zu diesem Kreis bearbeitet. Sonst hätte es vielleicht Abbildungen gebracht, auf die sich verweisen ließe. Der bayrische Generalkonservator Dr. Hager hat mir in Aussicht gestellt, daß er den Bearbeitern künftiger Bände ans Herz legen wolle, mehr als bisher auf die Ikonographie ihr Augenmerk zu richten. Da können wir vielleicht manche schöne Entdeckungen auch auf dem hier behandelten Gebiet erwarten.

Viel zahlreicher als Benediktszyklen sind die Darstellungen von einzelnen Ereignissen aus dem Leben des Heiligen. Auch hier ließe sich die Zahl sicher noch bedeutend vermehren. Ich will nur vorführen, was ich im Laufe des letzten Jahres in den verschiedenen Kirchen, besonders früheren Benediktinerklöstern, gefunden habe, und zwar in der Reihenfolge, wie ich sie gesehen, nicht derjenigen seines Lebens. Eine Darstellung der Sterbeszene findet sich auf einem Altar der neubelebten Zisterzienserprobstei Birnau am Bodensee. Auch in Wiblingen zeigt ein Altar den Tod des Heiligen. St. Benedikt steht vor dem Altar, umgeben von vier Mönchen. Der Priester liest die Sterbegebete. In der Halbkuppel darüber schwebt seine Seele in Greisengestalt, von Glorienschein umflossen, in den Himmel. Dieses Bild ist das genaue Gegenstück zu dem Gemälde der Himmelfahrt Mariä. Ob sich sonstwo noch die gleiche Parallele findet? Auch auf den Chorstühlen schildern zwei Reliefs Gegenstände aus Benedikts Leben. Auf dem einen betet er in der Einöde bei Subiako, die als Felsenwildnis dargestellt ist, neben ihm ein Engel. Dabei steht Mane, Vespere, Meridie (Ps. 54, 18). Das andere Relief zeigt uns den Bau von Montekassino, das als großes gothisches Kloster dargestellt ist. Man sieht noch die Götterbilder.

Das älteste Bild, das ich erwähnen kann, befindet sich in Prüfening bei Regensburg. Die Ausmalung der dortigen Kirche stammt aus dem zwölften Jahrhundert. Die eine Nebenapsis enthielt anscheinend einen Zyklus zum Leben des hl. Benedikt. Erhalten hat sich die

Szene, wie dem Heiligen der Giftbecher gereicht wird. Alles übrige ist so zerstört, daß man nichts mehr bestimmen kann.

In der ehemaligen Benediktuskirche in Rott am Inn ist in einer Seitenkapelle der Tod des Heiligen gemalt. Und zwar ist dieses Bild von Karth 1783 ausgeführt. Der Heilige steht gestützt von anderen Mönchen vor dem Altar. Er hat das Sterbekreuz in der Hand. Auf dem Altar steht ein Madonnenbild. Hinter Benedikt steht ein Priester mit Stola. Über ihm schwebt ein Engel.

In der altberühmten Wallfahrtskirche von Andechs fand ich auf der Empore drei hierhergehörige Fresken. Zuerst sieht man den Heiligen, der sich ganz nackt in den Dornen wälzt. Neben ihm liegt das Ordensgewand. Hinter einem Baum sieht die Verführerin mit lüsternen Blicken auf ihn. Auf dem Baume sitzen Vögel. Die Landschaft ist sehr gut ausgeführt. Das zweite stellt dar, wie der Heilige das Chorgebet einführt. Hinter ihm stehen einige Mönche. Auf dem Tische liegt die Regel, auf dem Boden zwei Götzenbilder. Das dritte endlich zeigt, wie der Heilige die Vision der allerheiligsten Dreifaltigkeit hat. Das Regelbuch wird ihm von einem Engel gehalten.

Auch in Luzern ist in der Hofkirche Benedikts Tod auf einem Altar dargestellt, und zwar ist es der dritte Seitenaltar rechts. Der Heilige steht mit gefalteten Händen da. Ihn stützt ein Mönch, der mit dem Rochett bekleidet ist. Ein zweiter kniet vor ihm auf der Altarstufe und hält die Sterbekerze. Andere knien hinter dem Heiligen. Den Altar selbst sieht man nicht, dafür eröffnet sich ein Blick auf eine Landschaft. In Einsiedeln sind zwei Fresken und ein Gemälde, die ich hier erwähnen will. Auf der einen Freske, die sich im hohen Chor befindet, ist der Heilige sitzend dargestellt. Zwei Engel bringen ihm das Regelbuch. Ein dritter hält den Kelch mit der Schlange und den Abtsstab. Die andere Freske ist ein Deckenbild. Der Heilige sieht in einer Vision die ganze Welt unter einem Lichtstrahl, was recht gut zur Darstellung gebracht worden ist. Das Altargemälde zeigt uns wieder den Tod. Der Heilige steht mit erhobenem Blick da, von einigen Mönchen gestützt. Vor dem Altar steht ein Priester im Meßgewand, neben ihm zwei Ministranten. Engel sind zum Empfang der Seele bereit. Oben sieht man im Himmel die allerheiligste Dreifaltigkeit und Maria. Weiter sind aus der Kirche des schon erwähnten Banz zwei Fresken zu nennen. Sie befinden sich über der Empore. Auf dem einen sitzt Benedikt lesend, hinter ihm steht eine ganze Bibliothek. Vor dem Heiligen kniet der falsche Totila, den er abweist. Man sieht den echten schon kommen. Auf dem

Gegenstück sitzt Benedikt auf einer Art Thron mit rotem Vorhang. Vor ihm wird die Seele der hl. Scholastika in den Himmel getragen. Alles übrige ist zerstört.

Endlich habe ich noch ein Altarbild von St. Michael zu Bamberg anzuführen. Dargestellt ist auf der einen Seite der Tod der hl. Scholastika, ein Engel stützt sie, eine Nonne weint. Auf der linken Seite des Bildes steht St. Benedikt und sieht ihre Seele in der Gestalt einer Taube zum Himmel schweben, was ihm von einem Engel gezeigt wird. Ein anderer hält ihm den Stab. Oben erscheint die allerheiligste Dreifaltigkeit.

Das ist nur ein dürftiger Auszug von dem großen Reichtum, der sicher vorhanden ist. Ich würde mich sehr freuen, wenn andere durch meine Zeilen angeregt würden, sich auf diesem Gebiete zu betätigen. Einer allein kann es nicht bewältigen. Wie erfreulich wäre es, wenn wir einmal zu einem völligen Überblick über die Ikonographie des hl. Benedikt gelangen könnten. Es würde das nicht bloß kunst- und bildgeschichtlich, sondern auch heiligengeschichtlich von hohem Interesse und Wert sein.

Sei stille!

Was dich auch traurig macht,
Sei stille.
Dein Stern in jeder Nacht:
Sein Wille.

Nimm, was da kommen mag,
Und schweige;
Rasch geht der Lebenstag
Zur Neige.

Schnell blaßt das Abendrot
Hienieden:
Schon winkt durchs dunkle Tor
Der Frieden.

Maria Benedicta von Spiegel O. S. B.

Liturgiewissenschaftliches aus Holland.

Im Frühjahr 1910 übernahmen die fünf Diözesen Hollands die seit Herbst 1909 von der Abtei Mont-César zu Löwen aus verbreiteten monatlichen Ausgaben der Meß- und Vespergebete für alle Sonntage mit Übersetzung und einfachen liturgischen Erklärungen (1). Die „liturgische Bewegung" war damit offiziell nach Holland übertragen. Zehn Jahre später, im Winter 1919, hatten wir die Statuten eines liturgischen Vereins (2), der die Erstellung einer liturgischen Bibliothek im Sinne einer Quellensammlung bezweckt. Sie soll die Erschließung der Geschichte der Liturgie in Holland ermöglichen. Für diese wissenschaftliche Sparte liturgischer Arbeit steht bis jetzt die Benediktinerabtei St. Paul zu Oosterhout im Vordergrund, indem P. Paul Séjourné O. S. B. von dort die Herausgabe des uns in drei Handschriften zu Utrecht, London und im Haag erhaltenen Ordinarius von Utrecht besorgt (3). Um eine vorwiegend praktischen Zwecken dienende Arbeit haben sich P. Oskar Huf aus der Gesellschaft Jesu und der Karmelit P. A. J. Koenders vor allem bemüht und verdient gemacht.

Schon 1911 hatte P. O. Huf ein Buch über die Karwoche fertig, das bereits im folgenden Jahre die zweite Auflage erlebte, in der es mir vorliegt (4). Manchem könnte es als Mangel und Rückständigkeit erscheinen, daß seine Deutungen der Zeit und der Riten sich ausschließlich an die Auslegungskunst mittelalterlicher Autoren anlehnen und dabei bewußt und gewollt von jeder historischen Entwicklung absehen. Dieser Standpunkt ist durchaus zu billigen. Die liturgischen Schriftsteller des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts haben nämlich in der ihnen eigenartigen Erfassung und Ausdeutung liturgischer Dinge durchaus nichts Neues geschaffen. Ihre Methode und ihre Ergebnisse sind eine Frucht der allegorischen Exegese der alten Väter. Beda und die Autoren der Karolingerzeit haben von der biblischen Allegorie die liturgische losgelöst. Diese hat sich dann verselbständigt und mit Rechtskraft versehen. Für die letzte Ergründung ihres Wie und Warum bedarf die mittelalterliche in Betracht kommende Literatur vorerst größeren Ansehens und dann ernster philosophischer und textkritischer Bearbeitung. Prof. J. Sauer (5) hat hier meisterhaft vorgearbeitet. P. Huf ließ für sein Buch eigene Kopfleisten, Schlußvignetten und Initialen zeichnen. Sie sind kunstvoll und sinnreich und dabei schlicht und verständlich. Kardinal Mercier gibt dem Werke ein Bischofswort als Empfehlung mit auf den Weg. — Eine unmittelbar praktische Ergänzung fand das theoretische Werk in einem handlichen, gut gedruckten Textbüchlein für die Liturgie der Kar- und Osterwoche (6). Es kann einer deutschen Ausgabe rückhaltlos als Muster vorgehalten werden.

Das beste Zeugnis für die gesunde Arbeitsweise P. Hufs sind zwei kleine Arbeiten und eine größere bibliographischen Charakters (7). Der etwas breit aber immer sehr sorgfältig gehaltenen bibliographischen Notiz folgt gewöhnlich eine knappe Inhaltsangabe, oft noch eine eigene und fremde Bewertung. Dringend zu wünschen wäre der dritten und größten Arbeit eine gesonderte Neuauflage oder ein gutes Supplement.

Gegen aus Belgien importierte Ansichten voll von Einseitigkeiten und Übertreibungen über die Frage: „Empfang der hl. Kommunion außerhalb oder während der Messe?", wenden sich eine Reihe von Artikel (8), die, um den Streit zu schlichten und liturgischen Übereifer zu mäßigen, Geschichte, Liturgie und Dogma befragen. Inzwischen war eine andere Aufregung aus Belgien nach Holland getragen worden, deren Veranlassung Dom M. Festugières offene Angriffe gegen die aszetische Schule der Jesuiten waren (9). Es ist und bleibt zu bedauern, daß der überaus scharfsinnige Mönch in so schroffer Art vorging, die berechtigte Eigenart der Lehre des hl. Ignatius nicht erkannte und manche historische Tatsache übersah. Abgesehen von E. Martène (1739) hat kein Mauriner um die liturgische Wissenschaft sich so verdient gemacht als der Jesuit F. A. Zaccaria (10) (1795), der in Abt Guérangers „Institutions

liturgiques" eine teilweise Neuauflage erlebte. Guéranger beruft sich ausdrücklich auf ihn in seiner Vorrede. Wie weit er in seinem „Année liturgique"([11]) abhängig ist von dem ganz vergessenen „Année chrétienne" des Jesuiten Croiset ([12]) bleibt noch zu sagen; jedenfalls haben Guérangers Ausgaben die Croisets bisher bei weitem nicht erreicht. Diese steht in sechsundsechzig Ausgaben da, worunter zwei portugiesische, sechzehn italienische und einunddreißig spanische; eine chinesische war in Vorbereitung. Unbekannt war Dom F. offenbar auch; wie Abt Guéranger selber über Ignatianische Exerzitien dachte. Nicht bloß, daß er Jesuiten als Exerzitienmeister in die Abtei Solesmes rief, er verlangte sogar von einem derselben, der die Exercitia „anzupassen" bereit war: „Mon bon Père, ce n'est pas cela qu'il faut à mes moines; parlez-leur ferme, traitez, développez les grandes vérités de saint Ignace, suivez les Exercices, nous en avons tous besoin" ([13]). Abt Guéranger hat das liturgische Frömmigkeitsideal hochgehalten, weil seine Zeit dem individualistischen Zug zu stark nachgab. Als im siebzehnten Jahrhundert die Feier der Liturgie durch gehäufte Offizien Kanoniker und Mönche über Gebühr im Chore festhielt, war es kein geringerer als Fr. Aug. Baker (1641) ([14]), einer der besten und größten Mystiker des Benediktinerordens, der der persönlichen Seelenpflege den Vorzug gab vor der Liturgie. Und wiederum schreiben Geisteslehrer der Jesuiten: Balth. Alvarez (1580), Lallemant (1635), Surin (1665) nnd vor allem der treffliche P. Grou (1803) ([15]) ganz im Geiste der alten Schule. Diese und andere historische Erwägungen hätten Dom F. vor Härten gewiß bewahren können, wären sie seinen einseitig philosophischen Analysen zur Seite gegangen. P. Huf hat sich mit Dom Festugières erstem Buche in seiner Bibliographie ([16]) auseinandergesetzt. Der Artikel „Grondvragen der Liturgie" ([17]) prüft eine jüngere Schrift Dom Festugières ([18]) und lehnt sie ab. In einer dritten Arbeit erwehrt sich P. Huf mit P. Albers S. J. nochmals der Angriffe und Ansichten Festugières unter dem Pseudonym P. van Kraenenburg ([19]). Es ist die Übersetzung und Bearbeitung einer Reihe von Aufsätzen in der „Civiltà Cattolica" ([20]).

Untersuchungen über Kriegsmessen im sogenannten Leonianischen Sakramentar und Kriegsgebete im Missale Romanum sind die Vorläufer zweier stattlichen Bände „Liturgische Studien" ([21]). Ihr Gegenstand ist die Beantwortung der Fragen: welchen Einfluß hat im Laufe der Zeit der Krieg auf den Festkalender der Kirche und auf das liturgische Gebet ausgeübt? Der erste Band behandelt die Feste: der sieben Schmerzen Mariä; des kostbaren Blutes; Mariä Heimsuchung; der Verklärung Christi; des hl. Stephanus, Königs von Ungarn; Mariä Geburt; Mariä Namen; des Rosenkranzes; Allerheiligen. Der zweite Band stellt seine Unsersuchungen unter folgende Haupttitel: Aus Roms Leidenszeit; Kriegsgebete im Missale Romanum; Friedensgebete; Kriegserinnerungen im M. R.; Kriegsmessen im M. R.; Krieg und Friede im Ordinarium Missae; die Gebete nach der Messe; der große europäische Krieg und die Liturgie. Die Untersuchungen beseelt ein großer Fleiß, der ein reiches Material gesammelt, klug geschichtet und unter allgemeine Gesichtspunkte gebracht hat. Trotz der Beschränkung auf die gedruckte Literatur geben die Untersuchungen Hufs einen dankenswerten Einblick in die liturgischen Gebilde, ihr Werden und deren aszetischen Wert. Sie lassen schauen, wie Angst und Erdennot ans Göttliche getragen, in das Opferleben Christi versenkt, zu Festen wird, zu Liedern und zu rhythmischer Prosa. Eine Nachlese gibt P. Huf in einer Arbeit über eine alte Kriegslitanei ([22]) und über die Kriegsgebete im Formular XVIII des Leonianischen Sakramentars ([23]). Wie tief P. Huf durch seine liturgischen Studien in den Geist der Liturgie eingedrungen ist, zeigt der Brief, den er in einem kleinen Kontroversbändchen ([24]) beigesteuert hat, das ein Gefecht um die Liturgie in Holland abspiegelt, in dem ihr der rechte feste Platz erkämpft wird. „Unsere Gläubigen müssen am Leibe spüren lernen, was es heißt, Messe hören und kommunizieren" ([25]) schreibt P. Huf und betont den Geist des Opfers für Gläubige und Priester, die in den liturgischen Gebeten ihren Geist und in den Rubriken ihren Leib zum Opfer darbringen, als Frucht liturgischer

Frömmigkeit. Er weist auf den Geist der Gemeinschaft hin, von der die Liturgie getragen ist, und den sie den Dienern, die mit Geist und in Wahrheit ihre Feiern begehen, notwendig eingeben muß. Mit einem Wort des Kardinals Pie: „Die soziale Frage ist vor allem eine liturgische“ klingt der tief überzeugte Brief P. Hufs aus (26). Auf dieser Linie religiöser Vertiefung aus den Quellen des Opfers liegt das letzte der größeren Werkchen P. Hufs, die Übersetzung von P. Roches S. J. „Mysteries of the Mass in Reasoned Prayers“ ins Holländische (27). Nach Anleitung der dritten Gebetsweise des hl. Ignatius, des langsamen überdenkenden Lesens, soll diese rhythmische Prosa — sie klingt im Holländischen wie geharfte Musik — Geist und Seele zur Opferbereitschaft mit Christus führen. Das Talent P. Hufs liegt hier in der religiösen Vertiefung des liturgischen Lebens und im Graben nach seinen Quellen. So und mit dem Spaten in der Hand möchten wir ihn graben und pflanzen sehen. Den Kampf mit Speer und Schild überlasse er, auch wenn er wieder notwendig werden will, anderen (28).

Eine nicht minder wertvolle Arbeit hat auf liturgischem Gebiete der bereits oben genannte Karmelit P. A. J. Koenders getan. Holland verdankt ihm das erste große Gesamtwerk über Liturgie (29). Der Verleger L. C. Malmberg-Nijmegen hat ihm eine entsprechende, überaus vorteilhafte Ausstattung gegeben: das beste Papier und den schönsten, klarsten Druck. P. K. baut sein Werk auf dem bestbekannten Handbuch der katholischen Liturgik von V. Thalhofer-L. Eisenhofer (30) auf. Wie dieses ist P. K. Werk für Priester und Priesteramtskandidaten berechnet, die sich auf dem weiten Gebiete der Liturgie schnell zu orientieren wünschen. Thalhofers Ausführlichkeit geht ihm ab, da es nur eine kurze Anleitung geben will. Es hält die Mitte zwischen trockenem Geschichts- und aszetischem Erbauungsbuch. Ganz mit Recht sind dem Kirchenjahr und der hl. Messe erweiterte Ausführungen gewidmet. Alle beherrscht nüchterner Sinn und religiöse Wärme. Mit langen Anmerkungen ist das Buch nicht beschwert. Was ihm an Verweisen fehlen könnte, wird überaus praktisch ersetzt durch die vorzüglich aufgegliederte Bibliographie P. Hufs (31). Ob's wohl noch eine Priesterbibliothek Hollands gibt, in der dieses Werk fehlt? — Mit ganz besonderer Freude und einem drängenden heimlichen Verlangen nach einem Volkshandbuch der Liturgie für die deutsche Heimat habe ich das „Volkshandboek der Liturgie“ (32) durchgeblättert, das P. K. seinem Lande geschenkt hat und zu dem ein ausgezeichneter „Katechismus der Liturgie“ (33) gehört. Die Einteilung des Stoffes ist in beiden Arbeiten die gleiche wie in dem großen Hauptwerk: Allgemeine Liturgie: liturgische Formen, liturgischer Raum, liturgische Zeit; — besondere Liturgie: der Gottesdienst begründet von Christus: hl. Messe und Sakramente; aufgebaut durch die Kirche: Sakramentalien und Breviergebet. Ich versage mir absichtlich Ausstellungen über die Arbeiten der beiden holländischen Ordensleute; ihre Absicht ist dabei ganz fraglos edel, und was sie geleistet, verdient vollste Anerkennung. Die breiteste Aufnahme ist ihren Arbeiten zu wünschen: den Büchern P. Koenders und den Ideen P. Hufs.

Erwartungsvoll schauen wir aus nach der Werkstatt der Societas liturgica s. Willibrordi: nach dem bereits eingangs genannten Ordinarius von Utrecht und den übrigen liturgischen Büchern der Utrechter Kirche: ihrem Sakramentar und Antiphonar, ihrem Kollektar und ihrem Pontifikale, zu den in Handschriften und Frühdrucken anderer Kirchen überlieferten liturgischen Bücher der mittelalterlichen Liturgie Hollands und den Traktaten manchen niederländischen liturgischen Schriftstellers. Hier sei vor allem der Hinweis auf Windesheim erneuert (34). Seine Geschichte ist mit Acquoys Studien (35) keineswegs abgetan. Die liturgischen Reformen von Windesheim sind vielleicht die interessanteste Episode in der ganzen Liturgiegeschichte des Mittelalters in Holland.

P. Cunibert Mohlberg (Maria-Laach).

Anmerkungen:

(1) **La vie liturgique.** Revue paraissant mensuellement. Mit einem **Supplément** mensuel. Nachdem zwölf Nummern erschienen, ging das Supplément in eine Revue über: **Questions Liturgiques.** Revue réservée au clergé et aux religieux. I (1910) — IV (1914); 25/27 Juli letztes Imprimatur. **Les Questions liturgiques et paroissiales** V. (1920) ff. ist die Fortsetzung nach dem Kriege.

(2) Acta Societatis liturgicae sancti Willibrordi. Anno MCMXVIII mit zwei Artikel von P. Séjourné: Ordinarius S. Martini Traiectensis (S. 6/8) und Une réforme romaine et gallicane dans la liturgie d'Utrecht au XIV[e] siècle (S. 8/16). Anno MCMXIX mit zwei Artikel von L. van Miert S. J. Duae benedictiones „vini in amore S. Joannis“ antiquae. (S. 6/11) u. P. Sejourné O. S. B. Avant-propos de l'Ordinaire d'Utrecht (S. 12/14).

(3) Utrecht, Archiv Dom Fonds (Saec. XIII); London, Brit. Mus. Add. 9769 (Saec. XIV); Haag Kon. Bibl. 71 A 3. — Vgl. auch C. Mohlberg, Radulph de Rivo I (1911) 110; II (1915) 274.

(4) Van Palm-Zondag tot Paschen ('s Hertogenbosch 1911[1]; Nijmegen 1912[2]) XXIV, 434 S.

(5) Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (Freiburg i. B. 1902).

(6) Het Goede-Week-Kerkboek. — De Plechtigheden van Goede-Week en Paasch-Week latijnsch-nederlandsche Tekst met Verklaringen. (Nijmegen 1914[1]; 1915[2]) X, 559 S.

(7) **Boekenschouw** 6 (1913) 379/92; **Liturgisch Tijdschrift** 3 (1913) 100/28. — Als Beigabe zu dem unten zu erwähnenden Handbuch P. Koenders: Een Woord over Liturgie-Literatuur (Nijmegen 1914) XVI*, 187* S.

(8) Communiceeren onder of buiten de H. Mis? Im: **Katholiek** 145 (1914) 22/49, 139/61, 177/93; Nog eens de H. Communie onder en buiten de H. Mis. Ebd. 147 (1915) 4/17.

(9) Zuerst erschienen in: **Revue de Philosophie:** L'Expérience religieuse dans le catholicisme 2[e] série (1913) 692/886, dann separat: La Liturgie Catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements. (Maredsous 1913) 1/200 S. Der unerquicklichen Kontroverse hat der Krieg ein Ende gemacht. Es beteiligten sich daran u. a. P. Navatel S. J. mit einem Artikel im Univers; L. Peeters S. J. „Spiritualité ignatienne“ et „piété liturgique“ (Tourna 1914); P. L. Beaudouin O. S. B. in: **Quest. lit.** 4 (1914) 83/104, 321/323; La piété de l'église (Louvain-Maredsous 1914). Andere Literaturangabe bei Huf (vgl. Anm. 7) „Een Woord ...“ S. 33*.

(10) Bibliotheca ritualis. 3 Bände (Rom 1776/81); Onomasticon rituale selectum, 2 Bde (Faenza 1787) mit seiner ganz vergessenen: Ratio instituendi studii ritualis in: Bd. 2, S. 189/252. Hingewiesen sei hier auch auf den überaus materialreichen Psalterkommentar von Th. Le Blanc S. J. in sechs Folianten: I (1726), II (1726), III (1726), IV (1726), V (1726), VI (1726).

(11) 15 Bände mit einer table générale von R. Biron (1904), übers. von J. B. Heinrich, 12 Bände (Mainz 1874/88). Fortgesetzt von F. Schneider 13. Bd. (1894), 14. (1898), 15. (1902).

(12) Bd. I erschien 1712. Bis zur Aufhebung des Jesuitenordens in Frankreich 10 Auflagen. Im 19. Jh. 17 Auflagen. Die letzte erschien 1852/66.

(13) A. Broux, S. J. La spiritualité de S. Ignace (Paris 1914) S. 223.

(14) Seine „Sancta Sophia“ or directions for the Prayer of contemplation (Douai 1657) ist ein Auszug aus seinen aszetischen Schriften. Neuausgabe von P. Norb. Sweeney O. S. B. (London 1876).

(15) Manuel des âmes intérieures (Paris 1909). Der beste Kenner benediktinischer Überlieferung, Abt E. C. Butler, hat in seinem neuesten Werk: Benedictine Monachism (London 1919) S. 35/121 das Beste geschrieben, was über Benediktiner-Aszese und Mystik gesagt worden ist und werden kann.

(16) Vgl. Anm. 7 „Een Woord ..." S. 27*/31*.

(17) **Studieën,** Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren 83 (1915) 133/72.

(18) Qu'est-ce que la liturgie? Sa définition, ses fins, sa mission. (Maredsous 1914), ins Vlämische übers. von P. W. van de Kamp O. S. B. mit einer Einleitung von P. Franco de Wesels O. S. B. (te Bussum 1914).

(19) De Ignatiaanische Ascese en de Liturgie. In: **Studieën** 83 (1915) 258/309.

(20) G. Celi S. J. Ascetica ignaziana ed esagerazioni del „Liturgismo". **Civiltà Cattolica** (1914) 1537, 1538, 1542, 1546, 1548.

(21) I: Oorlogsfeesten. Studieën op den liturgischen feestkalender. (te Bussum 1916) XI, 132 S. — II: Krijgs-Gebeden en Oorlogs-Missen. Studieën op het Missale Romanum (te Bussum 1917) X, 181 S. Als Vorarbeiten erschienen: Oorlogsmissen in het Sacramentarium Leonianum. — In: **Studieën** 84 (1915) 434/52. Te dateeren oorlogsmissen in het Sacr. Leonianum. — Ebd.: 85 (1916) 57/75, 207/25.

(22) Een merkwaardige Oorlogslitanie. In: **Maandschrift voor Liturgie** 3 (1918) 113/9, 154/8, 173/4, 180/4; 4 (1919) 27/9. Es handelt sich hierbei um die „Litaniae ad Sanctos Milites tempore belli" im Fasciculus sacrarum Litaniarum ex S. Scripturis et Patribus — Bundeltje Litanieën uit de HH. Schriften en Vaders (Neuhaus 1660).

(23) De fel-omstreden Dateering eener leonianische Oorlogsmis. In: **Tijdschrift voor Liturgie** I (1919) 36/43.

(24) Omnia probate, quod bonum est tenete. Brieven van Kritiek en Anti-Kritiek op de liturgische Beweging, door Dr. Jac. van Ginneken S. J. — Oskar Huf S. J. — Dr. Caecilianus Huigens O. F. M. — Dr. W. G. D. van Koeverden — Mgr. J. A. S. van Schaik — P. Séjourné O. S. B. — W. de W. ('s Hertogenbosch 1919) 127 S. — P. Huf: Intermezzo symphonico S. 84/103.

(25) Vgl. ebd. (Omnia): S. 85.

(26) Ebd. S. 101.

(27) Mijn Misgeheim. Uit het Engelsch van W. Roche S. J. vertaald en bewerkt door O. Huf S. J. (te Bussum 1920) XII, 113 S.

(28) Eine ausführliche Kritik widmete P. H. dem uns nicht weiter bekannt gewordenen: Handboek der Liturgie van het Kerkelijk Jaar von M. C. Nieuwbarn O. P. (Leiden 1915) in: **Boekenschouw,** 9 (1916) 422/31. Eine andere kleine Arbeit: „Lezers en Redactie", die sich mit Dr. v. d. Berg v. Eysinga über Hostienform auseinandersetzt, in: **Studieën** 86 (1918) 1/4, Sonderabzug, übergehen wir. Zwei andere: Iets over Psalm 148 und Iets over Missalvertalingen; in: **Maandschrift voor Liturgie** 4 (1919) wurden uns nicht bekannt. Eine größere Studie über P. Canisius und sein Verdienst um das innerkirchliche Leben ist in Vorbereitung.

(29) Handboek der Liturgie I (1914) XVI, 274 S. + XVI*, 107* S. (Vgl. Anm. 7); II (1915) XI, 496 S.

(30) I u. II (Freiburg i. B. 1912).

(31) Vgl. Anm. 7.

(32) (Nijmegen 1916) XIV, 419 S.

(33) (Nijmegen 1915) VIII, 208 S.

(34) Vgl. C. Mohlberg O. S. B. Radulph de Rivo I (Löwen 1911) 193/204. Ich habe dort die Windesheimer Liturgica zusammengestellt und auf das Problem und seine zeitliche Begrenzung hingewiesen. Inzwischen ist mir ein Missale itinerantium bekannt geworden, das ich 1911 im Erzbischöfl. Museum zu Utrecht fand, und das offenbar nach Windesheim gehört. Zu untersuchen sind auch Missalien wie das zu Breslau (Univ.-Bibl.) pro fratribus Heremit. divi Augustini de observantia (Nürnberg 1491).

(35) J. G. R. Acquoy. Het Klooster te Windesheim en zijn invloed. 3 Bde (Utrecht 1875, 76. 80).

Die ältesten Evangelien.

Das Jahr 1919 hat uns ein schönes Buch von dem inzwischen verewigten Hermann J. Cladder S. J. gebracht, die erste Reihe akademischer Vorträge Unsere Evangelien: Zur Literaturgeschichte der Evangelien. Verschiedene Artikel der Stimmen aus Maria-Laach hatten schon darauf vorbereitet, und vor allem forderte das warm zu empfehlende Buch: „Als die Zeit erfüllt war. Das Evangelium des hl. Matthäus" eine ausführliche wissenschaftliche Darlegung der Gedanken, die den Verfasser geleitet hatten. Sie sind hier in Form von Vorträgen niedergelegt, die ursprünglich für die feldgrauen Theologen an der Front bestimmt waren. Darum stellen sie auch im großen ganzen nicht allzu hohe Anforderungen und behandeln doch Fragen, denen der gebildete Christ, namentlich der Katholik, nicht gleichgiltig gegenüberstehen sollte. Wir dürfen da ganz überraschende Blicke in das Werden unserer Evangelien werfen und gewinnen für deren Verständnis soviel, daß das Buch allen humanistisch Gebildeten, auch Nichttheologen, sehr empfohlen werden kann.

Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß die Ansichten Cladders in allem Zustimmung finden werden. Um das gleich vorweg zu nehmen, hat es uns höchlich in Erstaunen gesetzt, daß Cladder gegen die einhellige Überlieferung aller Handschriften, und obwohl keine Väterstelle gefunden werden kann, die unzweifelhaft es forderte, das vielbesprochene Passah Joh. 6, 4 streichen will und sich offen den Verfechtern einer einjährigen Lehrtätigkeit Jesu zugesellt. Sollte in Cladder, der Belser nach dessen eigenem dankbaren Geständnis den letzten Hinweis zum völligen Abschluß seines Abrisses vom öffentlichen Leben Jesu gegeben hat (vgl. auch Stimmen aus Maria-Laach 87. Bd. S. 150), ein neuer Belser erstehen? Dr. Vinzenz Hartl hat sein Buch „Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu", nachdem er Belsers eben erfolgtes Hinscheiden verzeichnet hatte, mit den schönen Worten geschlossen: „Ich hatte dem edlen Forscher nach Wahrheit den Mut zugetraut, der Wissenschaft das Opfer der Preisgabe seiner Lieblingsidee zu bringen, und es wäre mir ein schöner Lohn gewesen, seine Zustimmung zu finden." Wird es wohl noch lange dauern, bis die Ansicht der einjährigen Wirksamkeit Jesu nur mehr geschichtliches Interesse beanspruchen kann?

Cladder geht vom Matthäusevangelium aus, das er, auf die Überlieferung wie auf das Evangelium selbst gestützt, gegen die Juden geschrieben sein läßt und in die Zeit verlegt, da nach dem Apostelkonzil im Jahre 51 die Apostel von der Missionierung Palästinas abzulassen gezwungen waren: „Zeloten und Räuber, Sikarier und falsche Propheten mißleiteten die messianischen Erwartungen des Volkes und peitschten sie zur Fieberglut auf. Die Hohenpriester wechselten fast von Jahr zu Jahr. Die jüdischen Parteien und die römischen Statthalter wetteiferten miteinander in Raub und Mord. Die national-jüdischen Ideen lohten bis zum hellen Wahnsinn überall auf ... Man kann sich denken, wie unter solchen Umständen die Predigt und die Prediger des Evangeliums aufgenommen wurden" (S. 45 f.). In diese Zeit setzt Cladder die Apostelteilung, nicht schon mit der Legende in die vierziger Jahre, und darum auch die Abfassung des Matthäusevangeliums, die letzten Worte des scheidenden Apostels an die ungläubigen Juden.

Unseres Erachtens liegt der Hauptwert des Buches namentlich darin, daß Cladder unsere Kenntnis des Matthäusevangeliums wesentlich gefördert hat. Er zeigt in ihm ein Werk der national-jüdischen Literatur, das überall Spuren des semitischen Geistes aufweist. Die Mühe, dem Evangelisten zu folgen, ist wohl nicht gering, „aber was der Wanderer findet, ist der Mühe der Wanderung wert. Er findet unter den fremden Trachten und Sitten ein lebendiges, schlagendes Menschenherz, wie sein eigenes; er findet mehr: einen Mann mit ganz persönlichem literarischen Können und ein Werk, das einen Platz beanspruchen darf in der Weltliteratur; er findet

noch mehr: er darf im Kreise seiner ersten Hörer einem Propheten lauschen, durch dessen Mund der Herr spricht" (S. 78).

Besteht aber auch das Wort zu Recht: „Unter unseren Evangelien ist eines, und nur eines, das sich in seinem ganzen Aufbau restlos selber erklärt; und dieses eine ist das Matthäusevangelium?" (Stimmen aus Maria-Laach 86, 383.) Und wenn dem so ist, ist dann auch „in der Anordnung Abhängigkeit des Markus von Matthäus, dem Schöpfer des gemeinsamen Aufrisses der synoptischen Evangelien" (ebd. S. 393) anzuerkennen?

Hier muß notwendig der Widerspruch einsetzen. Denn es ist offensichtlich, daß Cladder das Matthäusevangelium nicht allseitig genug betrachtet; auf seinem Urteile über das Matthäusevangelium bauen aber alle folgenden Untersuchungen auf.

Cladder hat den gemeinsynoptischen Rahmen bei Matthäus gefunden, jedoch nicht gefragt, wieweit derselbe, um von den „Vorstufen unserer ersten Evangelien" zu schweigen, unmittelbar der Geschichte Jesu entnommen ist. Der Satz: „Wissenschaft und kirchliche Autorität sind darin einig, daß bei Matthäus eine logische und nicht eine durchgehende chronologische Ordnung zu suchen ist" (Stimmen aus Maria-Laach 86, 383), ist richtig, doch kann Matthäus den Ruhm, die Ordnung geschaffen zu haben, nur für die Teile in Anspruch nehmen, wo seine logische Ordnung von der geschichtlichen Ordnung abweicht. In den Abschnitten, die auch chronologisch richtig geordnet sind, darf wenigstens nicht ohne weiteres bei Übereinstimmung von Markus und Matthäus auf die Abhängigkeit des einen vom anderen geschlossen werden.

Auch in den Teilen, die nicht chronologisch geordnet scheinen, ist zu fragen, wieweit Matthäus von der Zeitfolge der Ereignisse abgewichen ist, und ob ihn dazu nur die Rücksicht auf seine logische Ordnung bestimmt hat. Erst dann haben wir ein zuverlässiges Urteil über Matthäus. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen. Cladders Urteil über die Wunderkapitel 8 und 9 lautet so; Durch zwei Forderungen, die der Heiland abweist, und zwei Forderungen, die er erhebt, „wird das ‚Wunderkapitel' in drei Gruppen mit je drei Wundererzählungen (nicht drei Wundern!) zerlegt . . . Auch diesmal ist die künstliche, zahlenmäßige Aufteilung keine müßige Spielerei; sie will vielmehr ein Mittel zum Ausdruck von Gedanken sein. Die beiden Unterbrechungen der Wundererzählungen bringen erst zwei Forderungen, die Jesus erhebt, dann zwei Forderungen, die er ablehnt; also beide Male Hindernisse, die sich dem Anschluß an ihn entgegenstellen. Dagegen sind die Wunder im allgemeinen die Kräfte, die zu ihm hinziehen sollen. Es ist auch nicht schwer, etwas herauszufinden, was den Gliedern einer jeden der drei Erzählungsgruppen eigen ist. Nicht die bloße Tatsache des Wunders ist es, was den Evangelisten interessiert" (S. 59).

Wir wollen nur kurz darauf hinweisen, daß auch die Berufung des Matthäus eingefügt ist, die in das Schema nicht recht passen will, und daß es sich namentlich beim zweiten Forderungspaar nicht um Forderungen handelt, die den Anschluß an Jesus hindern, sondern um Fragen nicht böswilliger Männer, die Jesu Tun mit ihren Vorstellungen nicht in Einklang bringen können; die Fragesteller werden denn auch nicht abgewiesen, sondern erhalten eine wie gütige Antwort! Worauf es uns hier aber ankommt, ist die Tatsache, daß die kunstvolle Ordnung bei Matthäus in gar manchem von der geschichtlichen Reihenfolge der Ereignisse vorgeschrieben war.

Matthäus hat die Bergpredigt fast ganz an den Beginn seiner Darstellung gerückt. Konnte er das sorglos um alles andere tun? Ein solcher Erzähler, der nur auf sein logisches Schema achtet und über alle Chronologie sich hinwegsetzt, ist er denn doch nicht. Er gibt eine sorgfältige, vorgreifende Einleitung, die genau in die tatsächliche Zeitlage der Bergpredigt einführt. Er ist aber auch nach der Bergpredigt nicht frei, muß vielmehr darauf achten, wie er am besten, was der Bergpredigt vorangeht und was ihr nachfolgt, verbinden kann. Da fällt vor allem eine ganz andere künstliche Anordnung in die Augen: Jesus geht nach Kapharnaum, betritt Kapharnaum, kommt in das Haus des Petrus, geht über den See, kehrt

zurück, heilt (am Ufer!) den Gichtbrüchigen, beruft Matthäus, läßt sich von ihm zu Tische laden und wird vom Hause des Matthäus weg zum Töchterlein des Jairus berufen. Diesem fortlaufenden Wege Jesu werden alle Ereignisse eingefügt. Auf das einzelne einzugehen ist hier nicht der Platz; nur auf den ersten Tag in Kapharnaum sei hingewiesen. Wir wissen, daß dies ein Sabbat war, daß der Herr erst in der Synagoge den Besessenen, dann die Schwiegermutter des Petrus und am Abend, nachdem der Sabbat ausgegangen war, die herbeigebrachten Kranken heilte. Matthäus konnte, da er den Herrn unmittelbar von der Bergpredigt weg nach Kapharnaum ziehen läßt, nicht erwähnen, daß der Tag ein Sabbat war, konnte darum auch die Heilung in der Synagoge nicht bringen; die Heilungen am Abend läßt er dagegen nicht aus, sodaß wir daraus schließen können, daß er tatsächlich einen Sabbat im Auge hatte. Die Frage ist nun: Ist das Synagogenwunder ausgelassen, damit die Dreizahl der Wundererzählungen nicht überschritten werde oder weil die Voranstellung der Bergpredigt es gebot?

Wenn wir die Wunderkapitel weiter verfolgten oder andere Teile herausgriffen, ließen sich überall ähnliche Wahrnehmungen machen. Cladders Urteil von der kunstvollen Anordnung des Stoffes darf darum zum mindesten nicht unbestritten hingenommen werden; wir müssen im Einzelfalle auch prüfen, wie weit Matthäus absichtlich von der geschichtlichen Ordnung abgegangen ist. Sonst laufen wir Gefahr ein kunstvolles Schema zu vermuten, wo Matthäus chronologisch vorgeht, und sicher kennen wir den Evangelisten nicht genügend, wenn wir diese wichtige Seite unberücksichtigt lassen.

Diese Frage ist von größerer Bedeutung, als es scheinen möchte. Cladder findet nämlich weiter: Des Markus „Bestreben war eine chronologische Darstellung; aber ohne das ausreichende Eigenwissen war er doch darauf angewiesen, im ganzen das andersartige Werk des Apostels Matthäus zugrunde zu legen“ (S. 125), und immer wieder werden wir auf seinen vom Presbyter, d. i. vom Apostel Johannes, „hervorgehobenen Mangel an chronologischer Ordnung“ (S. 125) hingewiesen. Dazu heißt es vom Lukasevangelium: „Die Anlage des Geschichtswerkes schloß sich an die des ebenfalls bereits geschichtlich aufgefaßten Markusevangeliums an ... So hatte Lukas die von Markus begonnene Umarbeitung des Matthäusevangeliums aufgenommen; aber auch bei ihm blickt immer noch die künstliche Anlage des ersten Evangeliums durch“ (S. 191). Sind wir also wirklich nur auf das chronologische Johannesevangelium angewiesen, das über den synoptischen Stoff d. h. über die drei übrigen Evangelien fast keinen direkten Aufschluß gibt und an entscheidenden Stellen aus seinem Text herauslesen lassen muß, was man in ihm sucht? Nur konsequent ist dann der Schluß: Johannes führt offenbar die Feste eines einzigen Jahres der Reihe nach auf, also hat der Heiland nur ein Jahr öffentlich gewirkt. Die drei übrigen Evangelisten vermögen über diese Frage keinen Aufschluß zu geben.

Steht es wirklich so schlimm mit der Chronologie bei den drei Synoptikern?

Nach Cladder (S. 89) läßt Papias den Presbyter Johannes sagen: „Markus, der Dolmetsch des hl. Petrus, habe alles, woran er sich erinnerte, genau, aber nicht der Ordnung nach, aufgeschrieben, sowohl was von Christus gesprochen als was von ihm getan worden. Er habe nämlich selbst den Herrn nicht gehört und sei auch nicht sein Jünger gewesen, sondern erst später Jünger des Petrus. Petrus habe aber seine Lehren je nach Bedürfnis vorgetragen und nicht so, als hätte er die Herrensprüche zusammenordnen wollen. Darum habe sich Markus auch nichts zuschulden kommen lassen, wenn er nur einiges in der Weise, wie er geschrieben, aufgezeichnet habe. Sein Streben sei einzig darauf gerichtet gewesen, nichts, was er gehört, auszulassen und dabei in keinem Stücke etwas Falsches zu sagen.“

Cladder hat, seiner Meinung wohl zu sicher, der Stelle nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Die Übersetzung der Stelle in der Kirchengeschichte des Eusebius (3,39,15) muß doch wohl lauten: „Markus, der Dolmetsch Petri, schrieb

genau nieder, an was er sich erinnerte, nicht jedoch der Reihe nach die Worte und Werke des Herrn."

Schon hieraus erhellt, daß die Aufzeichnung der Erinnerungen einem Leben des Herrn gegenübergestellt ist, das der Reihe nach, in aller Ordnung alles erzählt. Das eine hat Markus geschrieben, das andere wäre ein vollständiges Evangelium gewesen. Darauf weist auch die Begründung hin: Markus konnte nur schreiben, was er von Petrus gehört hatte, und Petrus hat gelehrt, was eben die Zeit verlangte, nicht in der Absicht, eine Zusammenstellung der Herrensprüche zu geben. Die Predigt des Petrus gab naturgemäß kein ganzes Bild vom Leben Jesu, sondern nur Einzelabschnitte, bald diesen, bald jenen. Um die chronologische Einfügung wird er sich dabei kaum gekümmert haben, aber des Markus Aufgabe war es, wenn er die Teile zusammenfügen wollte, auch der Chronologie nachzugehen. Wollte er dagegen eine Sammlung der Herrensprüche schreiben, dann durfte er sich mit den gelegentlichen Predigten des hl. Petrus nicht zufrieden geben. Daß einzig die Lückenhaftigkeit des Markusevangeliums dem Presbyter vorschwebte, zeigt noch die Schlußfolgerung: „Demnach hat Markus nicht gefehlt, wenn er nur einiges so aufschrieb, wie er sich erinnerte; denn er achtete nur darauf, nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder dabei etwas Falsches zu sagen." In aller Form ist hier gesagt, daß Markus nur einiges, dies allerdings getreu niedergeschrieben hat; dieses „Einige" deckt sich vollständig mit seinen Erinnerungen, sodaß die Lückenhaftigkeit seines Evangeliums erklärt und gerechtfertigt ist[1].

Das Papiasfragment berechtigt uns demnach nicht, von einer mangelhaften chronologischen Ordnung bei Markus zu sprechen. Wir freuen uns vielmehr, vollständig dem Urteil Cladders zustimmen zu dürfen, der, von diesem Presbyterwort ausgehend, annimmt, das chronologische Johannesevangelium sei gerade in Hinsicht „auf Markus und die Mängel in seiner Ordnung" geschrieben, und nach eingehender Vergleichung beider Evangelien sagt: „Zunächst muß der Sinn des nähern festgestellt werden, in dem der ‚Presbyter' von einem Mangel an Ordnung gesprochen hat. Nur in einem einzigen Falle, bei der Salbung Christi in Bethanien, hat er eine Umstellung vorgenommen, alles andere, was er mit Rücksicht auf das Markusevangelium bemerkt, sind ‚Ergänzungen', Ausfüllungen von Lücken, die im zweiten Evangelium sich finden. Was also Johannes bei der richtigen Ordnung im Auge hatte, ist eine geschlossene, wesentlich lückenlose Aufeinanderfolge der Ereignisse" (Stimmen aus Maria-Laach 87,146).

Das Papiasfragment bestätigt uns demnach nur die Lückenhaftigkeit des Markusevangeliums, die wir ohnehin leicht feststellen können. Ob das Evangelium des Markus chronologisch sei oder nicht, erfahren wir von Papias nicht; eine Antwort auf diese Frage vermögen nur zu geben innere Gründe und allenfalls ein Vergleich mit den anderen Evangelien. Das Endurteil wird sicher sein: von einigen Fällen abgesehen, hält sich Markus an die chronologische Folge im Leben Jesu. Damit ist aber auch gesagt, daß aus der Markusordnung nicht eine Abhängigkeit des Markus von Matthäus bewiesen werden kann.

Die Untersuchung müßte anderswo einsetzen. Cladder hat uns die Persönlichkeit des hl. Matthäus nahegebracht; jetzt sollten wir aber auch Markus näherkommen. Dann ließ sich aus dem Vergleiche der Evangelien, die ja den Stempel ihrer Verfasser tragen, viel sicherer schließen. Ein umsichtiges Urteil wird namentlich die Frage erfordern, wer von beiden die urgaliläische Betrachtungsweise eingeführt hat, die Jerusalem zum ersten Male vor dem Leidenspassah auftauchen läßt. Die Schwierigkeiten sind aber auch dann noch nicht ganz überwunden, weil wir doch immer bedenken müssen, daß wir von Matthäus nicht den Urtext besitzen;

[1] Wieweit das Presbyterzeugnis sonst zutreffend ist, muß dahingestellt bleiben. Selbstverständlich ist nur die subjektive Meinung des Presbyters ausgesprochen wenn es heißt, Markus berichte alles, was er von Petrus gehört habe. Das Evangelium bestätigt diese Behauptung nicht.

unser griechischer Matthäus lehnt sich sicher sprachlich an Markus an, und man kann es nicht als ausgeschlossen erklären, daß Markus auch sonst hin und wieder abgefärbt hat.

Übrigens ist die Frage nach der Priorität des Matthäus- oder Markusevangeliums durchaus nicht so wichtig, sofern nur feststeht: Beide Evangelisten haben nicht aus toten Quellen geschöpft, die sie schließlich gar mechanisch ineinander arbeiteten; ihnen stand vielmehr, mochten sie es selbst gesehen haben oder es nur vom Hörensagen und aus schriftlichen Quellen kennen, das Leben Jesu klar vor Augen, sodaß sie nicht mühsam Stück um Stück zusammensetzen mußten, sondern das Ganze aus dem Vollen arbeiten konnten. Sodann: Nichts verwehrt es uns, die Markusordnung als chronologisch anzusehen, auf deren Spuren wir auch bei Matthäus überall stoßen.

Damit ist uns auch die Möglichkeit geboten, die Angaben der drei synoptischen Evangelien mit demselben Rechte zum Bilde des Lebens Jesu zu benützen wie die des chronologischen Johannesevangeliums.

P. Joannes Maria Pfättisch (Scheyern).

Des alexandrinischen Clemens Hymnus auf Christus, den Erlöser.

Ungelenker Füllen Zügel,
Nie verirrter Vöglein Flügel,
Steuerruder, ohn' Gefährde,
Hirt der königlichen Herde,
Sammle, sammle in der Runde
Um dich her der Kinder Kreis,
Daß sie aus der Unschuld Munde
Singen ihres Führers Preis.

Großer König der Geweihten,
Du, des hochgebenedeiten
Vaters allbezwingend Wort,
Quell der Weisheit, starker Hort
Der Bedrängten fort und fort;
Der da ist und der da war,
Der da sein wird immerdar,
Jesu, aller Welt Befreier,
Heger, Pfleger, Zügel, Steuer,
Himmelsfittich, o du treuer
Hüter der allheil'gen Schar!

Fischer, der mit süßem Leben
Fischlein lockt, geweiht dem Guten,
Aus der Bosheit argen Fluten
Rettend sie ans Land zu heben,
Führe du, o Herr der Reinen,
Hirte, führe du die Deinen
Deine Pfade, Christi Pfade,
Deinen Weg, den Weg der Gnade.

Wort aus Gott von Anbeginn,
Unbegrenzter Gottessinn,
Der Barmherzigkeiten Quelle,
Ewig klare Lichteshelle,
Der du unsere Tugend bist,
Tugendspender, Jesu Christ!
Himmelsmilch, der Weisheit Gabe,
Die als eine süße Labe
Aus dem Schoß der Gnadenbraut
Mild auf uns herniedertaut.

Die wir mit des Säuglings Lust
Hangen an der Mutter Brust,
Uns in diesem Tau der Gnaden,
Uns im Geiste rein zu baden:
Laß in Einfalt wahr und rein
Unser frommes Loblied sein,
Daß wir für die Lebensspeise
Deiner Worte, dir zum Preise
Singen, dir, dem starken Sohn,
Im vereinten Liebeston.

* * *

Auf denn, auf, ihr Christgebornen,
Auf, du Volk der Auserkornen!
Schwinge dich, o Friedenschor,
Zu des Friedens Gott empor!

* * *

(Übersetzt von C. R. Hagenbach; vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II² S. 58 f.)

Bücherschau

Mausbach, Prf. Dr. Aus katholischer Ideenwelt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. gr. 8° (VIII u. 504 S.) Münster 1921, Aschendorffsche Verlagshandlung. M. 36.—; geb. M. 40.—.

Es ist immer von Wert, wenn ein bedeutender Schriftsteller und Gelehrter seine zerstreuten Aufsätze sammelt und in Buchform neu herausgibt. Einmal sind die verschiedenen Arbeiten dann leichter erreichbar, und die Leser werden an vielleicht längst Vergessenes nachdrücklich erinnert; ferner ist dem Verfasser Gelegenheit gegeben, manches zu verbessern, zu ergänzen, abzurunden, so daß die Sammlung nicht ohne inhaltlichen und schriftstellerischen Eigenwert ist; endlich können nun die mannigfaltigen Äußerungen eines reichen Geisteslebens in ihrem Zusammenhang zur Geltung kommen und als Ausdruck einer einheitlichen Anschauung der Wissenschaft und des Lebens auf den Leser wirken. Von diesen drei Gesichtspunkten aus begrüße ich die vorliegende Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen als eine wirkliche und wertvolle Bereicherung unseres katholischen Schrifttums.

Neben seinen streng wissenschaftlichen Werken — ich nenne nur „Die Ethik des hl. Augustinus" und „Die katholische Moral und ihre Gegner" — war Mausbach seit vielen Jahren erfolgreich bemüht, weitere gebildete Kreise über religiöse, sittliche und soziale Fragen bildend, klärend, vertiefend zu belehren. Er hat zu dieser Arbeit eine glückliche Ausstattung mitgebracht: ausgebreitete Kenntnisse auf den von ihm behandelten Gebieten, eine Denkweise, die durch jahrzehntelangen Umgang mit den bedeutendsten und edelsten Geistern alter und neuer Zeit reich und weit geworden ist, eine oft zu großer Anschaulichkeit sich erhebende Darstellungsgabe, endlich eine warme sittlich-religiöse Sinnesart, die sich nirgends aufdrängt, aber doch das Ganze durchdringt und verklärt.

Die von Mausbach in diesem Bande neu dargebotenen Aufsätze und Vorträge sind im Laufe von fünfundzwanzig Jahren entstanden und zeichnen sich bei aller Einheitlichkeit der zugrunde liegenden theologischen, philosophischen und ethischen Welt- und Lebensauffassung durch große Mannigfaltigkeit des Inhaltes aus. Der Verfasser hat sie in zwei Gruppen zusammengefaßt. Die erste behandelt Fragen aus Philosophie und Apologetik, die zweite Gegenstände der Ethik und Gesellschaftslehre. Die Überschriften der einzelnen Aufsätze mögen in etwa ein Bild von dem reichen Inhalte geben. Die erste Gruppe bringt: Das religiöse Leben — ein Hochland der Seele; die Bedeutung der Ideen für die sittliche Kultur; die Persönlichkeit und ihre Stellung zur Ideenwelt; Rud. Euckens Welt- und Lebensanschauung; Wunder und Naturgesetz; Schuld, Sühne, Erlösung; das Christentum eine Religion der Gnade und Tatkraft; die Entwicklung des katholischen Dogmas; die Stellung des hl. Augustin in der christlichen Kulturgeschichte; über den Modernismus. Die zweite Gruppe bietet: Irdisches und Ewiges in der Moral: eine Kritik der Ethik Fr. Paulsens; die moderne Moral der Lebenssteigerung vom Standpunkte christlicher Ethik und Pädagogik (erstmals gedruckt); christliche Freiheit und kirchliche Gebundenheit; das organische Prinzip im Staats- und Gesellschaftsleben (erstmals gedruckt); Nationalismus und christlicher Individualismus; das Friedensprogramm Benedikts XV. vom 1. August 1917; der konfessionelle Friede in Deutschland. Den Aufsätzen ist ein ausführliches Sach- und Namensverzeichnis beigegeben.

Es ist ein Genuß, diese Aufsätze und Vorträge im Zusammenhang zu lesen. Die schöne, fließende, bilderreiche Sprache fesselt die Aufmerksamkeit und erleichtert das Verständnis auch der schwierigeren Gedankenreihen. Wichtiger als der Genuß ist die Belehrung, die man gewinnt. Eine wahre Fülle von Fragen wird behandelt, eine reiche philosophische, theologische, ethische, soziologische Gedankenwelt breitet sich vor dem Geiste des Lesers aus. Die wissenschaftliche Fachsprache ist soweit möglich

vermieden, aber die Gedanken haften deshalb nicht an der Oberfläche. Immer wieder führt Mausbach seine Leser in die tieferen Zusammenhänge und Wesenheiten der natürlichen wie übernatürlichen Welt ein. Dann und wann hätte dies vielleicht noch mehr und gründlicher geschehen dürfen. Außer Genuß und Belehrung gewährt diese Sammlung auch wahre Erbauung. Dies gilt besonders vom ersten Teil, in dem das Religiöse eine Hauptrolle spielt. Wer diese Aufsätze gründlich, nachdenklich liest und sie auch auf das Gemüt einwirken läßt, gewinnt nicht nur einen Reichtum an kraftvollen Gedanken, sondern auch echte geistige, religiös-sittliche Erhebung und vielfache Anregung zu ernstem Streben und Tun. Die Befruchtung, die Mausbachs gesamtes Denken und Sagen durch die außergewöhnliche Vertrautheit mit Augustinus erfahren hat, wirkt sich gerade in dieser Hinsicht wohltuend aus.

Viele dieser Aufsätze sollten nicht nur gelesen, sondern sorgfältig durchdacht und erwogen, ja eigentlich studiert werden. Ließen sich recht viele unserer gebildeten Katholiken dazu bewegen, so würde sicher die innere Not gar mancher Seelen geringer werden, wenn nicht ganz aufhören. Nur zu viele der Schwierigkeiten, über die man heute auch in religiösen und kirchlichen Kreisen klagt, haben ihren eigentlichen Grund in dem tief zu bedauernden Mangel an gründlichem Wissen und tieferer Einsicht in den Dingen des christlichen Glaubens und des sittlichen Lebens.

Wir können nicht besser zu ernster Beschäftigung mit diesen Ausschnitten „aus katholischer Ideenwelt" antreiben als mit Mausbachs eigenen Worten: „Möge man doch nicht bloß in Worten, sondern in praktischem Ernste die Religion als eine ‚höhere, göttliche Welt' anerkennen! Dann würde es jedem selbstverständlich sein, daß er dieser Welt mit mindestens derselben staunenden Wißbegierde nahen muß, die einst den Anfang der Weltweisheit bildete, daß er ihre geistige Bewältigung nicht als ein Werk des Augenblicks..., sondern nur als eine Frucht besonnener und langjähriger Versenkung ansehen darf, bei der die Mühe und Langsamkeit des Fortschrittes oder auch mißlungener Anläufe ebensowenig abschrecken dürfen wie bei der Verfolgung eines großen naturwissenschaftlichen oder technischen Problems" (S. 52).

Sawicki, Dr. Franz, Lebensanschauungen moderner Denker. Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Häckel und Eucken. 8° (VIII u. 265 S.) Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. Kart. M. 15.—.

Diese Vorträge wollen zunächst ein bestimmtes, lebendiges Wissen über die Lehren, besonders die sittlich-religiösen Auffassungen der im Titel genannten Denker vermitteln. Sodann aber, und das ist die höhere Absicht, wollen sie die eigene Welt- und Lebensanschauung des Lesers entwickeln, klären und festigen. Dem ersten Zwecke dient der darstellende, dem anderen der bewertende Teil der einzelnen Vorträge. Der Verfasser ist jeweils bemüht, den Zusammenhang von Persönlichkeit und Gedankenwelt bei den behandelten Philosophen aufzuzeigen. In der Kritik ist es ihm nicht um Verwerfung in Bausch und Bogen, sondern um Herausarbeitung und Geltendmachung des Wahrheitsgehalts, sowie um innere Überwindung falscher Grundsätze und einseitiger Gedanken zu tun. Dadurch bekommt das ganze Buch einen freundlichen, aufbauenden Charakter. Im Einzelnen findet der Leser manch feingeprägten, beherzigenswerten Gedanken, manch lösendes und erlösendes Wort. — Eine schwierige Aufgabe wählte sich der Verfasser in der Darstellung und Bewertung der Lehre Kants. Bei jedem Versuch dieser Art, der weiteren Kreisen dienen soll, drängt sich die Vorfrage auf, ob eine gemeinverständliche Darstellung und Kritik überhaupt möglich ist. Jedenfalls leidet eine solche Darstellung, und mehr vielleicht noch eine gemeinverständliche Kritik, an unvermeidlichen Unzulänglichkeiten, die bisher niemand beseitigen konnte. Aber wir glauben sagen zu dürfen, daß Sawickis Behandlungsweise innerhalb der Grenzen der gewählten Aufgabe und ihrer Lösungsmöglichkeiten befriedigend ist. — Ein Anhang „Der religiöse Zweifel" gibt beachtenswerte Gedanken und Fingerzeige zur Bewahrung der Glaubensgewißheit und zur Überwindung des Zweifels.

Schulte, Dr. Franz, Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluß der katholischen Literatur von 1865 bis 1915. [Studien zur Philosophie und Religion hrsg. von R. Stölzle, 19. Heft] gr. 8° (XVI u. 350 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M. 16.— u. 40 % Zuschlag.

Mit anerkennenswertem Fleiße ist hier eine sehr ausgedehnte Literatur verarbeitet und wird ein farbenreiches Bild entworfen von der Stellung der neueren deutschen Philosophie zu den Gottesbeweisen. Wer sich mit den Gottesbeweisen näher zu beschäftigen hat, findet hier einen nützlichen und bequemen Wegweiser zu den wichtigeren in Betracht kommenden Schriften. Der mit der außerkirchlichen Philosophie weniger Vertraute kann sich aus Schultes Zusammenstellung überzeugen, daß die neuere Philosophie weit mehr für die Gottesbeweise und ihren Wert eintritt, als man vielfach glaubt. Der Stoff ist nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Das hat den Vorteil, daß man das Material zu den einzelnen Beweisen und Fragen jeweils bequem beisammen hat. Aber es hat den doppelten Nachteil, daß die Lehren der einzelnen Philosophen und philosophischen Schulen zu sehr auseinandergerissen werden, und daß es viel zu wenig zu einer Darstellung der verschiedenen Lehren nach den tieferen Systemzusammenhängen kommt. Von Ziel und Betrachtungsweise des Lesers wird es abhängen, ob Vorteil oder Nachteil der Darstellung überwiegen.

P. Daniel Feuling (Beuron).

Kramp, Joseph, S. J., Meßliturgie u. Gottesreich. [Ecclesia orans 6., 7. u. 8. Bändchen] 12° (VII u. 178; VI u. 262 u. VIII u. 358 S.) Freiburg 1921, Herder. M. 9.—; M. 11.— u. M. 16.—.

Oberhammer, Dr. Clemens, Im Licht des Christkinds. [Der hl. Eucharistie geweihtes Jahr. 1. Bd.] 12° (316 S. mit Titelbild.) Innsbr., Tyrolia. Geb. M. 20.—

Fischer, Dr. Ludwig, Lebensquellen vom Heiligtum. Gesungen für Freunde der Liturgie. 8° (VIII u. 204 S.) Frbg. 1920, Herder. M. 15.—; geb. M. 19.—

Merk, Dr. Josef, Die hl. Messe in ihrer Feier. 8° (VI u. 202 S.) Stuttgart 1921, Deutscher Volksverlag.

Die oben genannten Schriften gehören alle zur Kategorie jener Werke über Liturgie, die nicht der Forschung dienen, sondern die Resultate der Forschung weiteren Kreisen zugänglich machen wollen. Die Ergiebigkeit an derartigen literarischen Erzeugnissen ist eine erfreuliche Zeiterscheinung und ein Hoffnung erweckendes Zeichen des Strebens nach Vertiefung und Verinnerlichung unseres Lebens, zugleich aber auch ein Zeichen dafür, daß unsere katholische Leserwelt sich bewußt ist, wo die wahren Quellen einer gesunden Mystik fließen, nämlich in der objektiven Liturgie unserer Kirche.

1. Kramp will die wechselnden Teile der Meßliturgie erklären und macht namentlich die Vormesse und in ihr die biblischen Gesungen zum Gegenstand seiner Darlegungen. Es genügt ihm aber nicht, die in Betracht kommenden Texte nach ihrem Gedankeninhalt zu untersuchen. Seine besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser dem Zusammenhang der verschiedenen Teile einer Tagesmesse und dem Zusammenhang der verschiedenen Meßliturgien einer bestimmten Periode des Kirchenjahrs. Daß solche Zusammenhänge existieren, ist nicht zu leugnen. Öfters machen aber die von Kramp angestellten Untersuchungen den Eindruck von künstlichen Konstruktionen und entspringen offenbar dem neuzeitlichen Drang nach einer Systematisierung, wie sie dem altchristlichen Geiste und dem Geiste der altchristlichen Liturgie fernliegt. Wenn Kramp den Raum, den er für diese Erörterungen verwandte, und die Mühe, die sie ihm kosteten, der Frage gewidmet hätte, wie an den Ferialtagen der Fastenzeit Introitus, Oration, Offertorium, Communio usw. sich zu den allein berücksichtigten biblischen Gesungen verhalten, dann wäre der Umfang der drei Bändchen nicht größer geworden; wohl aber wäre manch leuchtender Gedanke zu dem gewiß auch so schon reichen Gedankeninhalt des Krampschen Werkes dazu gekommen. Die Bemerkung von „künstlichen Konstruktionen" möchte ich jedoch nicht angewandt haben auf die lehrreiche und

lichtvolle Abhandlung über das Kirchenjahr (Bd. 1. S. 1—40); auch nicht auf die Einleitung zu den Sonntagen nach Pfingsten (Bd. 3, S. 121—142), die sich nüchtern an die historischen Quellen hält und frei ist von aprioristischen Wagnissen.

2. Das Ziel, das sich Oberhammer gesteckt hat, ist ein wesentlich anderes. Er will nicht die liturgischen Texte erklären, sondern wählt aus den wechselnden Meßteilen die beiden Gesangstexte der Opfermesse, das Offertorium und die Communio aus und knüpft an jeden der beiden Texte fromme Betrachtungen an. Das Offertorium dient zum Ausgangspunkt einer Erwägung, die zum Empfang der hl. Kommunion vorbereiten soll. Die Communio wird verwertet zu einer betrachtenden Danksagung.

Es ist ein überaus wertvoller und fruchtbarer Gedanke, der hier seine Verwirklichung findet. Der Verfasser darf gewiß sein, daß viele mit dem Schreiber dieser Zeilen sehnsüchtig auf die Fortsetzung des schönen, wohlgelungenen Unternehmens warten.

3. Zum Unterschied von der vorausgehenden Schrift will Fischer zwanglose erbauliche „Lesungen" über liturgische Gegenstände bieten. Die erste Abteilung behandelt die Gebetsliturgie der Kirche. Dann folgen sieben Lesungen über das Opfer der Kirche. Endlich eine größere Reihe farbenprächtiger Bilder aus dem Kirchenjahr. Zur Einführung in den Geist des liturgischen Lebens und zur Weckung der geeigneten Stimmung für die liturgischen Festzeiten sind diese Lesungen sehr passend. Der Stil ist ansprechend. Hohe Anforderungen an die Vorbildung des Lesers, die das Verständnis erschweren könnten, werden nicht gestellt.

4. Merk „übernimmt es, eine neue Darstellung des heiligen Opfers und der Art seiner Feier zu bieten." Es geschieht „im besonderen Hinblick auf den geschichtlichen Werdegang. Dieser bietet die einzige solide Grundlage für jede Meßerklärung, wie umgekehrt jede andere mehr oder weniger als verfehlt gelten darf, die an geschichtlicher Begründung Mangel leidet" (Vorwort S. III. f.). Man kann diese Sätze unterschreiben, wenn man auch im Auge behalten muß, daß an der heiligen Messe noch mehr zu erklären ist, als auf dem Wege der historischen Forschung erklärt werden kann. Sicher ist, daß auf die allermeisten bei der Meßerklärung in Betracht kommenden Fragen die Lehrmeisterin Geschichte die einzig richtige Antwort entweder selber weiß oder doch die Richtung zu ihr uns anzugeben vermag.

Es ist ein Verdienst des vorliegenden Werkes, diese geschichtliche Antwort in gedrängter Kürze uns vorgelegt zu haben, wenn auch natürlich nicht alles gleich unbedingte Sicherheit beansprucht. Man könnte es ein kurzes populäres Nachschlagewerk für geschichtliche Erklärung jedes einzelnen Gebetstextes und jeder Rubrik des ordo missae nennen. Erbauliche aszetische Anwendungen sind selten, und wenn sie einmal auftreten, dann immer ganz kurz gefaßt.

P. Fidelis Böser (Beuron).

Kramp, Joseph, S. J., Die Opferanschauungen der röm. Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung. 8° (120 S.) Regensburg, Pustet. Kart. M. 7.—

Es ist erstaunlich, daß in den vielen Untersuchungen, die dem Opferbegriff gewidmet sind, die Liturgie so selten unabhängig von jeder vorgefaßten Theorie untersucht wird. Es ist das offenbar eine Folge der von vielen spekulativen Theologen geübten Methode, für eine vorher ausgebaute Theorie nachträglich Belegstellen aus Schrift und Tradition zusammenzusuchen. Daher berührt es so wohltuend, daß Kramp hier seinerseits einfach an die Texte der Liturgie herantritt, und zwar als gründlicher Historiker an die Gesamtheit der Texte, nicht einzelner ad hoc ausgewählter. Nach denselben methodischen Grundsätzen untersucht der Verfasser zunächst die Opferlehre des hl. Thomas, um vor allem festzustellen, ob die Axiome der Destruktionstheoretiker über Zweck und Wesen des Opfers wirklich schon der vortridentinischen Theologie angehören. Dieser Teil ist aber nur ein Ausschnitt aus einer größeren Untersuchung, die K. vorbereitet. Soviel kann K. jetzt

schon aus seiner Arbeit mitteilen, daß weder bei Thomas noch bei den späteren vortridentinischen Theologen der Begriff des Zerstörens in die Opferdefinitionen aufgenommen ist. Unabhängig von dieser Voruntersuchung befragt nun K. nach historisch-kritischen Grundsätzen die Meßliturgie, und zwar die Offertoriums-, Sekret- und Kanongebete. Dank seinen gesunden methodischen Grundsätzen kann nun K. zunächst beweisen — und darin stimmt er mit Batiffol überein —, daß die Opfergebete vor der Wandlung sich nicht antizipierend auf die Eucharistie beziehen, sondern auf Brot und Wein, daß somit Brot und Wein tatsächlich wirkliche Opfergaben sind, freilich nicht die endgültigen; denn endgültige Opfergabe ist nur Christus. Aber der Opferakt beginnt schon mit dem Offertorium. Die wesentlich zum Opfer gehörige Veränderung geschieht aber erst durch die Wandlung. Das Wesen des Meßopfers besteht also nicht in der sakramental-symbolischen Darstellung der Schlachtung Christi durch die Verwandlung unter beiden Gestalten, sondern lediglich in der Wandlung als solcher. Daher nennt K. seine Theorie Konsekrationstheorie. K. zeigt, daß der Opfersymbolismus der Destruktionstheorie (Trennung der Gestalten als Sinnbild des Todes) sowohl der jüdischen als der heidnischen Opfersymbolik fremd ist, und wohl nicht mit Unrecht bemerkt K., daß das Studium des Opferwesens in der Geschichte der Menschheit und besonders des jüdischen Volkes einen besseren Ausgangspunkt zur Erforschung des Opferbegriffes bilde als Erörterungen über die Natur der Tugend der Gottesverehrung usw. Mag auch noch lange nicht das letzte Wort in der Frage des Opfers gesprochen sein, auf jeden Fall hat K. die Liturgie- und Dogmengeschichte um einen sehr wertvollen Beitrag bereichert.

P. Amandus G'sell (Beuron).

„Für Gottsucher", Bücher zur Weckung des „Lebens aus dem Glauben". Verlag von Gebr. Steffen, Limburg a. d. Lahn.

Die vorliegende Sammlung, von der zunächst fünf Bändchen erschienen sind, darf man als einen glücklichen Griff des Verlags bezeichnen. Wir stehen am Ausgang einer auf rein materielle Güter eingestellten und überreizten Kulturepoche. Tiefer veranlagte Geister wenden sich unbefriedigt von diesem Jagen nach Erwerb und Genuß ab. Es drängt sie, im Verlangen nach dem Urquell alles Schönen, Wahren und Guten, auf die Bahn der Gottsucher. Man besinnt sich auf die ewigen Wahrheiten des Glaubens, die wie Sonnen in das Chaos weltirrer Probleme leuchten. Verinnerlichung unseres Seelenlebens ist ein, man kann wohl sagen, unausweichliches Bedürfnis gottsuchender Seelen. Um ihm Richtung und Ziel zu geben, durfte man nur Altes und Neues aus dem Schatz der kirchlichen Aszese hervorsuchen. Das zu tun bestrebt sich die Steffensche Sammlung: Tillmann „Wandel vor Gott" gibt gleichsam eine durch Beispiele belebte Grammatik der Vergegenwärtigung Gottes, als wesentlichen Faktors der Verinnerlichung. — Das 2. Bändchen, Müller, „Weg zur Liebe", nach dem hl. Johannes vom Kreuz als bewährtem Führer zu den Stufen des Gebetslebens, findet im dritten, Leben der hl. Theresia, lebendige Ergänzung. Sehr empfehlenswert ist auch das 4. Bändchen: Müller, „Das geistliche Leben nach dem Evangelium oder Aszese Christi und der Apostel", das auf den Glauben und das Leben aus dem Glauben als das Heilmittel für unsere gottentfremdete Zeit hinweist. Das 5. Bändchen: „Vom guten Sterben", läßt den hl. Cyprian als Zeugen aus der Zeit der großen Martyrer zu Wort kommen. — Mögen die Büchlein als Taschenbegleiter vielen zu guten Freunden werden. Der Preis von 3—5 M. ist für heutige Verhältnisse ein außergewöhnlich mäßiger.

P. Sebastian v. Oer.

Dantes Göttliche Komödie. Das Epos vom inneren Menschen. Eine Auslegung von Else Hasse. 2. Aufl. 8° (XVI und 562 S.) Kempten 1920, Kösel.

Wenn man dieses Buch zu Ende gelesen hat, empfindet man eine Mischung von Freude und Ärger. Man ärgert sich, daß E. H. dem Trieb nicht widerstehen konnte, zu philosophieren und theologisieren. Und

doch müßte sie sich gestehen, daß ihr auf diesen Gebieten die Einfühlung in Dante fehlt. Die Verf. sagt zwar im Vorwort, daß sie keinen gelehrten Kommentar zur Commedia schreibe, sondern nur das Unvergängliche herausheben und die einfache Bildersprache Dantes in die vielfältige neuzeitliche Gedankensprache übertragen wolle. Aber diese Übertragung dürfte doch nicht in einer Weise geschehen, daß die durchaus katholische Theologie Dantes so stark umgedreht oder weitergedeutet wird, daß nur ein sehr verschwommenes, pantheisierendes Weltbild übrigbleibt. Die Art und Weise z. B., wie die Gottheit Christi, das Wesen der Kirche u. a. verflüchtigt werden, ist in einem Dantebuch zum mindesten stilwidrig. Wer gesund und kräftig katholisch fühlt und denkt, wird oft unangenehm berührt. Und dennoch ist E. H.s Buch so tief und schön, daß man immer gern wieder darin liest. Wo E. H. die Entwicklung und den Aufstieg des inneren Menschen zeigt, wo sie im Anschluß an die Göttliche Komödie ethische Wahrheiten und Grundsätze ausspricht, da offenbart sie die ihr eigene Gabe, die Geheimnisse des Menschenherzens und Menschenlebens zu deuten. E. H. ist um so größer und wahrer, je näher sie dem Leben steht. Wie alle Frauen, die sich vom Leben entfernen, um zu theoretisieren, büßt sie diesen Schritt mit ihrer Eigenart und Selbständigkeit. Sie wird abhängig von fremden Autoritäten. Das merkt man beinahe überall, wo die Verf. etwas theologisiert. Aber als Deuterin des Epos vom inneren Menschen ist E. H. so echt und geistvoll, daß sie wie wenige fähig ist, in Dante einzuführen und die Reichtümer der Commedia an den Tag zu fördern. Wer ratlos vor dem gewaltigen Werk Dantes steht oder nach einigen Gesängen seufzend sich wieder abgewandt hat, der lasse sich einmal von E. H. führen, aber nicht blind, sondern selbständig prüfend. Sie wird ihn lehren, mit Dante Freundschaft zu schließen. Und dankbar wird er auch immer wieder nach E. H.s Buch greifen, dem man es anmerkt, daß es nicht von heute auf morgen für das Dantejahr geschrieben wurde, sondern in langen Jahren einer tiefen Seele entströmt ist. P. Amandus G'sell (Beuron).

Krotz, Bonaventura, O. Pr., Das ewige Licht. Predigten u. Reden. Hrsg. v. Dr. A. Donders. 8° (XII und 420 S.) Frbg. 1920, Herder M. 19.60; geb. M. 23.—

Wer einmal unter dem gewaltigen Eindruck einer Rede oder Predigt P. Bonaventuras gestanden, wer das Feuer heiliger Begeisterung für Gott, für Christus, für die heilige Kirche, für alle hohen Ideale aus dem Herzen dieses hochbegnadigten Gottesheroldes ins eigene Herz überflammen spürte, der wird mit dankbarer Freude „Das ewige Licht" zur Hand nehmen. Es ist zu bedauern, daß die kostbaren Perlen der Beredsamkeit P. Bonaventuras nicht in einem Strahlenkranze vereinigt werden können; so ließe sich erst die ganze Größe und Bedeutung des berühmten Predigers und Redners durchkosten, und seine Werke könnten zu einer Hochschule der geistlichen Beredsamkeit werden. Allerdings lag die Stärke P. Bonaventuras zunächst in der überwältigenden „Kraft und Glut seines lebendigen Vortrags", der aber doch seinerseits nur der Ausdruck seiner tiefgläubigen, idealgesinnten, gottentflammten Seele war. In diese Tiefen der Innenpersönlichkeit P. Bonaventuras führt uns denn auch „Das ewige Licht" ein. Es deckt uns den Urquell seiner geheimnisvollen Kraft auf: seine flammende Liebe zu Christus und der heiligen Kirche. Christus und die Kirche „in ihrem Zusammenhang, in ihrer Wechselwirkung mit den gesamten Lebensverhältnissen des Individuums, der Familie, des Staates, der Völker, der gesamten Menschheit" ist streng genommen das Urthema seiner Predigten und Reden. Mit genialer Meisterschaft versteht er es, die ewig jungen Kräfte des Christentums und der Kirche zu entfalten, um der alternden und hinsiechenden Menschheit neues Leben und frische Jugend einzuflößen; mit majestätischer Ruhe stellt er die ewigen Wahrheiten in die wogende Flut des modernen, unruhigen Denkens und Lebens. Christus und die Kirche sind ihm die sittlichen Großmächte, welche die brennende soziale Frage lösen; sie sind ihm das Fundament einer glücklicheren Zukunft unseres Volkes. Mit unerschütterlichem Vertrauen auf die Sieghaftigkeit des Glaubens und mit gesundem Optimismus reißt er seine Zuhörer fort,

daß auch sie sich anklammern an das Wort der Offenbarung: „Jesus Christus, gestern und heute derselbe und in alle Ewigkeit" (Hebr. 13, 8). So ist es mehr als ein glücklicher Zufall, wenn seine letzten Predigten über das „Evangelium als das Evangelium der Sünder" (S. 96 ff.) noch einmal das Hohelied der Liebe singen, und wenn er seiner Liebe Lied ausklingen läßt ins heiße Bekenntnis: „So sei es wieder! Christus der große Gegenstand unserer Liebe jetzt und in alle Ewigkeit."

Das ist es, was der Leser aus diesem Buch herausfühlen wird; das ist es, was vor allem der Prediger aus dem großen Vorbild P. Bonaventuras ins eigene Schaffen und Wirken am Worte Gottes übernehmen soll: die Liebe zu Christus und zur Kirche. P. Cyrill Kestle (Beuron).

Lechtape, H., Der christliche Sozialismus, die Wirtschaftsverfassung der Zukunft. Nach H. Pesch S. J. dargestellt. 8° (IV u. 50 S.) Frbg. 1919, Herder. M. 1.50.

Um die beiden schroffen Gegensätze des Kapitalismus und des kommunistischen Sozialismus dreht sich zur Zeit der furchtbare Kampf im wirtschaftlichen und sozialen Leben. Der Kapitalismus hat uns in den Abgrund geführt. Der kommunistische Sozialismus will uns daraus befreien, aber nur, um uns in noch schauerlichere Tiefen zu stürzen. Als einzig rettendes System wird vom Verfasser im Anschluß an H. Pesch S. J. der Solidarismus oder christliche Sozialismus klar und überzeugend dargestellt. Er hält die goldene Mitte zwischen dem a b s o l u t dezentralisierenden Individualismus und dem a b s o l u t zentralisierenden Kommunismus. Vom christlichen Sozialismus allein ist in der Tat die Gesundung der zerrütteten sozialen Verhältnisse zu erwarten. Es steht nur zu befürchten, daß sowohl Kapitalisten wie Kommunisten nicht auf dem Weg der Belehrung, sondern einzig durch eine große Katastrophe zur Einsicht gebracht werden.

Beusch, Dr. P., Staatsbetrieb oder Privatbetrieb? 3. Aufl. gr. 8° (54 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. M. 1.50.

Der Schrei der Massen von unten her nach Vergesellschaftung des ganzen Erwerbslebens kann nicht länger überhört werden. Es muß Stellung dazu genommen werden. In wohltuender Übersichtlichkeit und Sachlichkeit wägt der Verfasser die Vorteile und Nachteile des Staatsbetriebes gegeneinander ab. Ob Staats- oder Privatbetrieb am Platz ist, kann nur von Fall zu Fall nach den konkreten Umständen entschieden werden. Wir hätten eine nachdrücklichere Betonung des Grundsätzlichen in dieser so brennenden Frage gewünscht. Auch hätten die Vor- und Nachteile des Privatbetriebes und nicht bloß die des Staatsbetriebes — positiv zur Geltung gebracht werden müssen.

Boom, Dr. E. v. d., Industriefragen. gr. 8° (138 S.) Ebd. 1919. M. 3.60.

Die Schrift bildet einen wertvollen Beitrag in der großartigen Aufklärungsarbeit, die der Volksverein von M. Gladbach auf allen Gebieten des sozialen Lebens mit unermüdlichen Eifer und in steter Fühlungnahme mit den Bedürfnissen und Forderungen der Zeit entfaltet. Ein interessanter Überblick über das geschichtliche Werden der deutschen Industrie führt uns mitten hinein in das industrielle Problem der Gegenwart. Im neuen Industrieleben, das sich anbahnt, müssen zwei Dinge unverrückt bestehen bleiben: Eigentum und Selbstverantwortlichkeit. Weder Kapitalismus noch Sozialismus, sondern einzig christlicher Solidarismus kann unsere Industrie auf eine Dauergrundlage stellen und zu einer gesunden Entfaltung bringen.

Pieper, Dr. A., Vom Geist der deutschen Demokratie. 8° (64 S.) Ebd. 1919. M. 1.50.

Auf der Verwirklichung zweier Forderungen soll die neue deutsche Demokratie erstehen: 1. Demokratisierung des politischen Lebens, 2. Sozialisierung der Großunternehmungen. Solidarismus soll die Grundlage der neuen Wirtschaftsordnung sein. Auf jeden Fall muß eine Neugestaltung unseres wirtschaftlichen und staatlichen Lebens im engsten, organischen Zusammenhang mit unserer geschichtlichen Vergangenheit geschehen. Die Revolution

von 1918 hat hier einen unnatürlichen Schnitt gemacht. Ein opportunistisches Kompromiß schließen mit den augenblicklichen, durch die Revolution geschaffenen Verhältnissen, könnte nur von Unheil sein. Es erweckt manchmal den Eindruck, als ob der Verfasser nicht immer ganz frei von solchen Neigungen wäre.

— Zur staatsbürgerlichen Bildung und politischen Schulung. 3. Aufl. 8° (78 S.) Ebd. 1920. M. 3.50.

Daß unserem deutschen Volk in der Vorkriegszeit die politische Schulung und selbst die Voraussetzung dazu, der politische Sinn fehlte, müssen wir alle eingestehen. Solang der Obrigkeitsstaat in alter Pflichttreue als Vormund sich betätigte, kam dem Volk die politische Unmündigkeit gar nicht zum Bewußtsein. Seit ihm aber die Revolution den Vormund geraubt und es auf eigene Füße gestellt hat, machen sich die Folgen jenes Mangels unheilvoll bemerkbar. Das Losungswort für die Zukunft muß in der Tat lauten: Staatsbürgerliche Bildung und politische Schulung! Piepers Schrift wirkt hier klärend, belehrend, richtunggebend.

P. Alois Mager (Beuron).

Worte von Fr. W. Förster, gesammelt u. hrsg. von H. Peine 12° (64 S.) Berlin 1921, Ferd. Dümmler. Geb. M. 7.50.

Ein schön ausgestattetes Büchlein, das jeder als Namens- oder Geburtstagsgeschenk gerne annehmen wird, um daraus jeden Morgen ein paar ebenso tiefe wie praktische Gedanken für den Tag zu entnehmen. Es steckt in diesem Bändchen, das nur Pädagogisches enthält, mehr Weisheit als in manchem Betrachtungsbuch. Vielfach werden alte Wahrheiten in neuer Form geboten und erhalten dadurch neues Licht. Wer die Worte Försters andächtig liest, wird manches in sich zu bessern finden. Und legt er Hand ans Werk, so mag er dann nach dem Spruch Lavaters auf dem Titelblatt des Büchleins „jeden Morgen stärker, jeden Abend bescheidener" werden. Weshalb auf Seite 32 das Abschnittchen über das Juden- und Germanentum gesperrt gedruckt ist, während sonst Sperrdruck kaum vorkommt, ist etwas rätselhaft.

Domel, Georg, Die Entstehung des Gebetbuches und seine Ausstattung in Schrift, Bild und Schmuck bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts. Gr. 4° [80 S. mit 64 Abbildungen]. Als Privatdruck in 150 auf der Handpresse gedruckten zur Hälfte mit farbigem Schmuck ausgestatteten Exemplaren erschienen, Köln 1921, H. Gonski. M. 185.— und M. 160.—

Der Verfasser dieses schönen Buches hat gewiß von Kindheit an die Bücher liebgehabt und immer Sinn gehabt für schönen Druck und feinen Einband. Schon früh kannte er wohl den Standort der schönsten Evangeliare, Perikopenbücher, Epistolarien, Ritualien, Enchiridien, Benediktionalien, Sakramentarien, Passionalien, Missalien, Psalterien, Breviere, Stundenbücher, Hortuli, Antiphonalien und Gradualien. Er hat auch sicher zahlreiche europäische Bibliotheken besucht. Vielleicht hatte er die Cotton-Bibel in seinen ehrfurchtsvollen Händen, betrachtete mit religiöser Scheu den Purpur-Kodex von Rossano und war entzückt, als er das langersehnte Breviarium-Grimani unter die Augen bekam. — Und nun erzählt er uns, wie diese Bücher entstanden sind, spricht von der Herstellung des Papyrus, des Pergamentes und der Büttenpapiere, bespricht die Schriftzeichen in ihren verschiedenen Stilarten und führt uns durch die Werkstätten der Schreiber, der Maler, der Drucker und der Buchbinder. Darauf beschreibt er die schönsten und bekanntesten Kodices der Reihe nach. Der dargebotene Stoff und die reichen Mitteilungen werden sicher allgemein als sehr dankenswert empfunden werden. In einem Nachwort gibt der Verf. kluge Ratschläge wie künftighin das Gebetbuch zu gestalten sei und bedauert, daß nach kurzer Blüte vom Ende des 19. Jh. bis zum Kriege die edle Buchkunst wieder in Verfall geraten ist. „Diesem Gang der Dinge heißt es mit allen Kräften sich entgegenzustemmen und der niedergehenden Kurve wieder aufwärts führende Richtung zu geben" (S. 75). Der Verf. geht mit dem besten Beispiel voran; das Buch ist, was Druck und Ausstattung betrifft, mustergiltig. Zweifellos hat er bedeutende Opfer gebracht, nicht nur an Zeit und Fleiß.

P. Willibrord Verkade (Beuron).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Trauerrede Sr. Exzellenz des H. H. Bischofs Dr. P. W. von Keppler auf den H. H. Erzbischof Willibrord Benzler O. S. B.

Hochwürdigste und hochwürdige Herren!
Geliebte, in christlicher Trauer Versammelte!

Wenn so ein armer Bischof Jahre und Jahrzehnte lang die heiligen Liturgien gefeiert und Unzähligen das Wort Gottes verkündet hat, und wenn dann die starren Hände und Füße den Dienst aufkündigen und der Mund sich geschlossen hat für immer, dann darf sein Leichnam noch einmal dem feierlichen heiligen Opfer anwohnen, und Weihrauchduft umwogt ihn, und mit mütterlicher Liebe singt die heilige Kirche ihn vollends in Schlaf mit ihren ergreifendsten Liedern, und dann weist sie ihm sein Ruhekämmerlein an drunten in der stillen Totengruft. Es ziemt sich aber, daß auch der Prediger ihm noch ein Wort Gottes hineinlege in Grab und Sarg, ein Wort Gottes ihm nachrufe hinüber in die Ewigkeit.

Ein Wort Gottes. Die Bescheidenheit, die unsrem heimgegangenen Erzbischof Willibrord zur zweiten Natur geworden war, ließ ihn noch auf dem Sterbebett die dringende Bitte aussprechen: „Bei meiner Beisetzung keine Lobrede." Nein, keine Lobrede. Aber das Walten der göttlichen Vorsehung, die Fügungen und Führungen der Gnade in Deinem Erdenleben, die dürfen wir loben und preisen und anbeten. Damit sind wir im vollen Einklang mit Dir und Dir geistig nahe. Denn sicher tust Du selbst jetzt auch nichts anderes, ob Du nun schon eingegangen in die Glorie des Auferstandenen oder ob Du in Wehen und in Wonnen am Reinigungsort des Rufes Deines Gottes harrest.

Wir dürfen es wagen, den Geheimnissen der göttlichen Gnadenführung im Leben unseres Heimgegangenen nachzuforschen. Die Fäden und Linien derselben scheinen mir in diesem Lebensgewebe besonders klar und offen am Tag zu liegen. Da war von Anfang an alles darauf angelegt, diesem Menschenkind und Menschenleben einen vollen Anteil zu sichern an der Verheißung: Vos, qui reliquistis omnia et secuti estis me, centuplum accipietis et vitam aeternam possidebitis (Com. Apost. Ant. ad Laudes; Mt. 19,28): Ihr, die ihr alles verlassen habt und mir nachgefolgt seid, hundertfach werdet ihr es wieder erhalten und das ewige Leben besitzen!

Darum erging schon in früher Jugend an ihn der Ruf: Veni, sequere me! Komm und folge mir nach (Mt. 19, 21). Er vernimmt ihn, verläßt die Welt und pocht an die Pforte dieses Klosters. Damals sehen wir ihn zum erstenmal als jungen Mönch, ein Bild schlichter Bescheidenheit, tiefen Ernstes und sonniger Fröhlichkeit.

Aber dieser Blütenfrühling monastischen Lebens sollte nicht lange dauern. Ein zweites Veni, sequere me! machte ihm ein Ende, diesmal nicht ein sanfter Lockruf, sondern mehr ein harter Befehl. Nachdem er einige Jahre Prior gewesen, wurde er an Immaculata 1893 zum ersten Abt des Klosters Maria-Laach geweiht. Gewiß ein Aufstieg zu hoher Würde, aber zuvor doch ein recht schmerzliches Verlassen und Entsagen. Vorbei die sorglose Jugendzeit, das stille Studium in einsamer Zelle, das ruhige Fortwandern auf den sicheren Pfaden des Gehorsams. Für das Verlassen allerdings hundertfacher Ersatz: hundertfache Vermehrung der Pflichten, Arbeiten und Aufgaben; die Sorge für alle andern, für ein großes Gemeinwesen, die Sorge für das Brot auf dem Tisch und für die höchsten Bedürfnisse von Seelen, die nach Vollkommenheit ringen; die Sorgenlast des Regierens und Befehlens.

Im Verlassen der früheren Annehmlichkeiten, wie im Erfassen der neuen Aufgaben bewährte sich Abt Willibrord. Er legte ein solides Fundament in Maria-Laach und war wirklich der pater familias einer glücklichen Klostergemeinde. Da tönt auch in dieses schöne Familienleben herein scharf und schneidend der Ruf: Veni, sequere me!

Verlasse die Familie und den umfriedeten Klosterbezirk und das stille Tal und den kleinen See! Nun geht die Fahrt hinaus ins offene Meer. Du sollst den Abtsstab vertauschen mit dem Bischofsstab und die kleine Klostergemeinde mit einer Diözese von 600000 Seelen. Das war abermals ein schmerzliches Scheiden und Verlassen, abermals eine hundertfache Vermehrung der Lebenslast. Aber sobald Abt Willibrord den Willen Gottes erkannt und die Entscheidung des Heiligen Stuhles vernommen hatte, war er zum Verzicht bereit und sprach er mutig sein non recuso laborem: Ich weigere mich der Arbeit nicht.

Geliebte Zuhörer! Ich gehe nicht ein auf die besonderen Schwierigkeiten, Sorgen, Mühen und Leiden, auch nicht auf die Taten, die Erfolge und die Freuden seines Pontifikates in Metz 1901—1919[1]. Aber ich kann mir nicht versagen, zu erinnern an den Eucharistischen Kongreß 1907, der so recht die Sonnenhöhe seines bischöflichen Lebens und Wirkens bezeichnete. Das waren noch die schönen Zeiten, wo die Katholiken der verschiedensten Nationen vor dem heiligsten Sakrament sich als Brüder fühlen und lieben konnten; es waren Tage eines himmlischen Friedens, voll wahrer Paradiesesfreude. Die Sonne dieses Festes war und blieb bis zum Ende die Sonne seines Lebens, der Mittelpunkt und Brennpunkt seiner Diözesanregierung, die mehr auf Gebeten als auf Geboten beruhte, der Quellpunkt all des Segens seines Pontifikates in guten und bösen Tagen, im Frieden und mitten im schrecklichen Krieg.

Als aber der Krieg zu Ende war, da erging zum viertenmal an ihn der Ruf: Veni, sequere me! Und diesmal hatte der Ruf etwas vom Klang der Tuba mirum spargens sonum. Komm und folge mir nach! Verlasse deine Herde, deine Diözese, deine Kathedrale, deinen Bischofssitz, verlasse alles und folge mir nach!

Mit der gleichen Selbstverständlichkeit, mit der er den früheren Rufen sich gefügt hatte, folgte er auch diesem letzten. Er verließ alles und pochte an derselben Klosterpforte wiederum und bat bescheiden um Aufnahme, kaum sich würdig erachtend der hohen Auszeichnung und des heiligen Palliums, womit der Heilige Vater ihn geschmückt hatte. Hier im Kloster Beuron und drüben im Kloster Lichtental brachte er nun sein großes Lebenswerk des Verlassens, Verzichtens, Entsagens vollends zum Abschluß. Jetzt hieß es nur noch der Reihe nach scheiden von der Gesundheit, von der Arbeit, vom Studium, vom Chorgebet, von der Zelebration der heiligen Messe, vom eigenen Herzen, das immer mehr dahinschwand, vom eigenen Leib, der fast Glied für Glied dahinstarb — von allem, nur nicht von Glaube, Hoffnung und Liebe und vom Gebet bis zum letzten Atemzuge.

So konnte er am Schlusse seines Lebens mit dem Psalmisten beten: Du hast mich gehalten an der rechten Hand und nach Deinem Ratschluß mich geleitet und in Ehren mich aufgenommen. Was wollte ich auch im Himmel, und was suchte ich auf Erden außer Dir! Nun schwindet hin mein Leib und mein Herz, Du aber bist der Gott meines Herzens und mein Teil in Ewigkeit. Mihi adhaerere Deo bonum est (Ps. 72, 24 ff).

Habe ich da nicht mit Recht gesagt, daß diesem Leben der volle Anteil gesichert werden sollte an jener Verheißung: Ihr, die ihr alles verlassen habt und mir nachgefolgt seid, hundertfältig wird es euch vergolten, und ihr werdet das ewige Leben erhalten. Darauf zielten alle Führungen der Gnade hin. Er aber ist auf alle diese Führungen eingegangen mit vorbildlicher Folgsamkeit, Freudigkeit und Treue. Darum dürfen wir als Endergebnis und als Rechnungsabschluß unter dieses Leben jenes Wort der Verheißung setzen. Wir dürfen den Heiland erinnern an diese Verheißung und ihn bitten, um dieser Verheißung willen unsrem teuren Entschlafenen Gnade zu erweisen, wenn er am Ort der Reinigung der Gnade noch bedarf, unser Beten und Opfern in Gnaden ihm anzurechnen, ihm und uns in Gnaden ein seliges Wiedersehen zu schenken. Amen.

[1] Eine lebenswahre, herzenswarme Schilderung enthält der schöne Hirtenbrief seines Nachfolger Johann Baptist Pelt, Bischof von Metz, vom 17. April 1921.

Titularabt Adelhelm Odermatt O. S. B. Mount Angel, Oregon †.

Im November vorigen Jahres starb zu Portland in Staat und Diözese Oregon an der pazifischen Küste von Nordamerika nach fünfundfünfzig Jahren Ordensleben und zweiundfünfzig Jahren Priestertum sechsundsiebzigjährig ein Mann, dessen Name verknüpft ist mit den Anfängen der Helveto-Amerikanischen Benediktiner-Kongregation. Das St. Joseph-Blatt (St. Benedikt, Oregon) brachte über ihn folgende Notizen:

Abt Adelhelm Odermatt wurde am 10. Dezember 1844 bei Stanz in der Schweiz geboren. Mit zehn Jahren machte er schon das Gelübde ewiger Jungfräulichkeit. Als reifer Jüngling trat er in das Benediktinerkloster Engelberg, seinen Studienort, als Novize ein. Am 29. September 1866 legte er dort seine heiligen Gelübde ab und wurde nach dem theologischen Studium (bei St. Peter zu Salzburg) am 3. Mai 1869 in St. Gallen zum Priester geweiht. Im Jahre 1873 wurde er mit P. Frowin Conrad, dem Gründer und Abt des Klosters zur Unbefleckten Empfängnis zu Conception, Mo. auf Bitten Bischof Hogons von St. Joseph von seinem Abte Anselm Villinger in die Steppen des nördlichen Missouri über den Ozean gesandt. Bis 1881 war er in Maryville stationiert. Die Marienkirche und die Schwesternschule dort sind heute noch Zeugen seines apostolischen Wirkens. Dann ging er weiter nach dem Nordwesten. Im damals noch unwirtlichen Oregon suchte der Martyrer-Bischof Seghers Arbeiter in seinen Weinberg, und die Vorsehung brachte im Jahre 1881 P. Adelhelm (und P. Nicolaus) zu den Settlern im Willamettetale. Erzbischof Seghers und P. Adelhelm besuchten die kleine Ansiedelung Fillmore, jetzt Mt. Angel, erstiegen den Bergeshügel mit seiner einzig prächtigen Fernsicht und der Erzbischof drückte den Wunsch aus: „Hier möchte ich eine Kirche haben." Der Wunsch des Bischofs war dem Missionär Befehl. Hier sollte der Platz sein für ein neues Gotteshaus, eine neue Gründung des altehrwürdigen Ordens St. Benedikts, eine neue Heimstätte zur Erziehung und Bildung der Jugend. P. Adelhelm reiste zurück nach der Schweiz und kam im Spätherbst des Jahres 1882 mit insgesamt zwölf Patres und Brüdern glücklich in seinem auserwählten Arbeitsfelde an.

Das erste Heim der jungen Benediktinerfamilie stand im sieben Meilen westlich von Mount Angel gelegenen Gervais, bis der Neubau vollendet war. Die Übersiedelung fand im Frühjahr 1884 statt.

Am 3. Mai 1892 sah er sein ganzes Werk, seine Arbeit und die seiner heroischen Anhänger, in Flammen aufgehen nach all den fast übermenschlichen Opfern. Tiefbetrübt aber ungebrochen zog er nach dem Osten um Gelder zu sammeln zum Wiederaufbau der zerstörten Stiftung. Mit Hilfe wohltätiger Menschen baute er dann das Zerstörte schöner auf, als es zuvor gewesen war.

Im Jahre 1894 legte er den Grundstein zu der heute blühenden Herz-Jesu-Gemeinde in Portland, wo auch die Schwestern eine stark besuchte Schule leiten.

Um Weihnachten 1903 konnte das neue Kloster auf dem Hügel bezogen werden. 1904 wurde Mount Angel zur Abtei erhoben mit P. Thomas Meienhofer als erstem Abt. P. Prior Adelhelm selber erhielt in Anerkennung seiner Verdienste von Papst Benedikt XV. die Würde eines Titularabtes. Bei seinem allzufrühen Tode zählte die Klosterfamilie 32 Priester, 13 Kleriker, 25 Laienbrüder und 8 Oblaten. Über 150 Studenten besuchen das Kollegium und Seminar.

„Wenn freundliche Worte der Welt Harmonie geben", schließt die amerikanische Zeitung ihren Nachruf, „so ist der selige Titularabt Adelhelm sicher zu den größten Musikern, die wir kennen, zu zählen. Sein heiteres Antlitz, seine gütigen Worte, seine kindliche Seele und seine Liebenswürdigkeit gewannen ihm alle Herzen. Keiner ist ihm als Missionär zu vergleichen. Er ging durchs ganze Land und tröstete die Mühseligen und Beladenen. Wir brauchen hier nicht alle Stadien dieser wunderbaren Laufbahn zu berühren; sie sind mit großen Lettern in Stein, mit unvergänglichen in dankbare Herzen geschrieben!"

Unsere Bilder.

St. Joseph. In der Josephsverehrung erleben wir es einmal mit, wie eine Andacht vollends zur kirchlich-liturgischen wird. Der Zug ins Große, der sich allem mitteilt, was in den Bezirk des Kultus und des Dogmas tritt, hat sich auch auf den „Schutzherrn der Kirche“, sein Bild und seine Verehrung übertragen. Das überlebensgroße Fresko, das wir (im Ausschnitt) zum Josephsjubeljahre bieten, steht im Sonnenlichte beider heiligen Bezirke. Josephsbilder hat die Beuroner Schule eine große Anzahl geliefert vom Kolossalgemälde bis zum kleinen Andachtsbildchen, ganz abgesehen von mehr gelegentlicher Darstellung des Heiligen im Jugendleben Jesu und im Marienleben. Das Fresko am Landhaus zu St. Maurus bei Beuron (St. Joseph steht auch unterm Kreuz in der Kapelle) ist wohl das erhabenste und schönste. Nur ein Mosaik zu Montekassino kann, trotz mangelnder Durcharbeitung im knieenden Heiligen, wegen seiner eigen-schönen Komposition und wunderbaren Verbindung von unwiderstehlichem Hingezogensein zur göttlichen Nähe und ehrfürchtigstem Zurückweichen vor ihr erfolgreich mit ihm in Wettbewerb treten; im großen Pfeilergemälde zu St. Gabriel-Prag ist strengerer Hieratik die schöne Natürlichkeit geopfert. Von Peter Lenz (P. Desiderius) stammt der noch vorhandene Karton, J. Wüger (P. Gabriel) schuf die Durcharbeitung und das Fresko. Seinen ersten Dolmetsch fand das Bild, vielleicht auch seinen besten, in P. Bonifaz Wolff („St. Maurus ...“ Frbg. 1871, S. 77 f.): „... Des ewigen Vaters Schatten, wie ein neuerer Aszet sagt, ruht für das fromme Gemüt so geheimnisvoll und mächtig auf seinem irdischen Stellvertreter beim menschgewordenen Gottessohne, daß der hl. Joseph unwillkürlich die Züge des göttlichen Vaters, in der Auffassung Vieler, annimmt. So auf unserm Bilde, ähnlich übrigens auch in der Kapelle... Der heilige Patriarch mahnt in seiner hochehrwürdigen Gestalt sichtlich an den ‚Alten der Tage.‘ Erhaben steht er da, auf den blühenden Stab gestützt, mit dem Ausdrucke königlicher Würde und heiligster Einfalt zugleich. ... so sehr ihn auch auf unserm Bilde die Auktorität und Kraft des ewigen Vaters erfüllt, wir sehen dennoch den irdischen Nährvater ehrfurchtsvoll und anbetend zurücktreten vor dem göttlichen Pfande. Das Kindlein aber ist wieder ganz der menschgewordene Gott ...“

Der Menschenfischer, übergossen von Anmut, ein Bild ewiger Jugend, ist wie „St. Joseph“, und vielleicht noch mehr als er, eine Wügersche Durcharbeitung Lenzscher Komposition. „Nos pisciculi ... in aqua nascimur, Wir sind Fischlein ... im Wasser (wieder)geboren“, das Tertullianwort (de bapt. 1), für Dölger, natürlich ungekürzt, Ausgangspunkt zu einem ganzen I. Band über den „ΙΧΘΥΣ, das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit“, steht im Beuroner Klaustrum erklärend unter dem zarten Temperagemälde der Fensternische. Sucht man den geistigen Urheber und geistvollen Erklärer dieses Stückes wie all der kleinen Katakombenbilder, so findet man ihn in Maurus Wolter, „Die römischen Katakomben“ (Frankfurt 1866). Sinniger als der alexandrinische Klemens († vor 216 vgl. oben S. 324) hat wohl keiner gesungen von dem „Fischer der Menschen, die gerettet werden“, dem barmherzigen Gott, „dessen Erbarmen nach Menschen sucht in vielen Wassern“ (Augustin. Bek. 13, 23) von Christus, „der Fischer ward, ... daß er heraufholte aus der Tiefe den Fisch, den Menschen nämlich, der in den unsteten, salzigen Wogen des Lebens umherschwimmt“ (Gregor v. Naz. or. 37 [al. 31], 1); und der nun bewirkt, daß die von ihm Jerem. 16, 16 verheißenen und Matth. 4, 19 bestellten Fischer nach seinem Vorbild und durch seine Hilfe fischermäßig einzig nur auf Fischfang sinnen: daß sie getreu dem Befehle (Matth. 28, 19 f.) durch Sakrament und Lehre Gott und Christo Fischlein gewinnen möchten mit Petri Angelhaken (Matth. 17, 26), der Gott „weiht, nicht tötet“ (Ambrosius in Hex. 5, 6). St. K.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Daniel Feuling (Beuron),
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Michelino

Dante, seine Heimat und sein Werk.

Tafelgemälde (1465). Florenz (Dom).

Das Führerproblem bei Dante in Virgil und Beatrice.

Von P. Amandus G'sell (Beuron).

Einsam und von wilden Tieren bedrängt steht Dante in der öden Wüste, die ihn von dem sonnigen Hügel trennt. Da erwacht in ihm die Sehnsucht nach einem Retter und Führer. Solange der Mensch noch ein hohes Ziel vor Augen hat, solange in ihm ein Streben und Suchen lebt, ist er dankbar für eine Führung. Nur die Erloschenen, in denen das Jugendfeuer ausgebrannt ist, und die Dilettanten des Lebens, die sich wohlfühlen in der Öde des Alltags und im Zwielicht ihres halben Wissens, nur die Willenlosen, die sich kampflos den Bestien ihres Inneren zum Fraße hinwerfen, brauchen keine Führer und höhnen mit flachem Spott über die vermeintliche Unfreiheit der Geführten. Dante aber will hinaus aus der Öde, will fliehen vor den Tieren, will hinauf zur Höhe, und deshalb fleht er demütig und inbrünstig zu der Gestalt, die vor ihm auftaucht:

Erbarme dich meiner,
ob Schatten oder Mensch, wer du auch sein magst (H. 1, 65).

Und Virgil wird sein Führer. Aber wahre Führung ist nicht Spiel des Zufalls und Sache der Laune der Menschen. Wer nach oben führen will, muß von oben gesandt sein. Nur im Bewußtsein göttlicher Sendung findet Virgil den Mut und die Kraft, seinem Jünger auf dem weiten Höllenweg und dem steilen Pfad der Läuterung voranzugehen. Des Führers Wille ist fest im göttlichen Willen verankert. Daher nimmt er teil an der göttlichen Macht, der niemand sich widersetzen kann. Dem scheltenden Charon, der die Überfahrt verweigert, hält Virgil den göttlichen Ratschluß entgegen:

So will man's droben, wo jedwedes Wollen
zugleich ein Können ist; nicht frage weiter (H. 3, 95).

Und Charon, der zornige Fährmann, wird ruhig. Auch Minos muß sich beugen vor dem Befehl Virgils: „So will man es dort oben." Und als Dante vor dem wilden Höllenhund zittert, bahnt ihm der Führer ruhig den Weg: „Vuolsi nell' alto" (H. 7, 11).

Furchtlos tritt Virgil den Teufeln gegenüber, die ihn wütend anfallen. Er weiß sich sicher vor den höllischen Waffen. Denn höchster Wille sendet ihn und schützt ihn gegen jeden Angriff.

Und wieder ist es der himmlische Auftrag, der dem führenden Meister an der Purgatoriumspforte vor dem Engel mit dem blitzenden Schwert die schlichte, demütige Zuversicht gibt, für seinen Jünger um Einlaß

zu bitten. In jedem Führer muß eben das Gefühl der Verantwortung für den Geführten größer sein, als falsche Scham und feige Scheu, die jeder himmlischen Erscheinung aus dem Wege geht. Virgil kennt dieses scheue Zögern nicht. Er führt Dante sogar durch Räume, aus denen er selbst für immer verbannt ist. So stark ist sein Vertrauen auf seine höhere Sendung. Aber gerade deshalb, weil alle seine Kraft nur aus diesem Gehorsam fließt, will er nur so lange führen, als der göttliche Auftrag dauert. Von Anfang an weiß Virgil, daß die Stunde kommen wird, da er vor Beatrice zurücktreten und den geliebten Jünger anderen Händen übergeben muß. Zu den glückseligen Geistern darf er nicht mehr führen:

Willst du empor zu diesen, wird geleiten
dich eine Seele, würdiger denn ich.
Ihr überlaß' ich dich bei meinem Scheiden (H. 1, 121).

Und unterwegs weist er wieder selbstlos hin auf die Führerin, die Dante besser und tiefer in die Wahrheit einführen wird, als er selbst es vermag:

Stehst du einst vor dem süßen Strahle jener,
die alles sieht mit ihrem schönen Auge,
so hörst von ihr du deinen Lebensweg (H. 10, 130).

Neid macht zum Führen unfähig. Selbstloses Anerkennen der Vollkommenheit und Überlegenheit anderer gibt auch einem Schatten die Kraft, eine hohe Aufgabe zu erfüllen, Träger göttlicher Lehren zu sein und als Vorläufer die Wege zu bereiten. Und Vorläufer sein, füllt ein Menschenleben aus. Wer einem Höheren und Besseren eine Seele zuführt, wird selbst hoch steigen. Virgil gelangt bis zum Gipfel des Läuterungsberges; aber nur weil er sich bescheidet mit seiner von Gott gestellten Aufgabe. Nur weil er nicht weiter will, als er soll und darf. Nur weil er seinem Willen zu führen das Wort beifügt:

Soweit ihn meine Lehre führen kann (F. 21, 33).

Dieses stete Bewußtsein, nur eine Strecke weit führen zu dürfen, bis „heiter die schönen Augen nahen", gibt dem Meister das feine Gefühl, den Augenblick zu erfassen, da er ins Dunkel zurücktreten muß. Als Beatrice in einer Blumenwolke auf Dante zugeht, weiß Virgil, daß seine Aufgabe erfüllt ist. Ein längeres Weilen würde stören. Um Dantes Geist von der höheren Liebe nicht mehr abzulenken, verschwindet er still und ohne Abschied:

Jedoch er hatte uns bereits verlassen
Virgil, der süßeste Virgil, der Vater,
dem ich zu meinem Heil mich hingegeben (F. 30, 49).

Dieses stille Verschwinden offenbart Virgils Führergabe in ihrer ganzen Größe. Denn nur große Führer erraten die Zeit, wann sie zur Seite treten müssen. Nur feine Menschen finden die richtige Weise, wie sie verschwinden sollen. Wehe dem Führer, der diesen Augenblick übersieht und nicht begreift, daß er nur Freund des Bräutigams, nicht selber Bräutigam ist. Der Höllenhund, der schon gebändigt war, risse sich wieder los, und die Dämonen, die früher ohnmächtig zuschauen mußten, wie Meister und Schüler aufwärtsstiegen, kämen hohnlachend aus der Tiefe, um beide in die Tiefe zu ziehen. Selig der Führer, der sein Amt mit Entsagung beginnt und von vornherein weiß und immer daran denkt, daß einmal die Stunde der Trennung kommen und ein anderer ihn ablösen wird. Auch er bleibt innerlich frei und buhlt nicht um die Gunst des Geführten. Er wird ganz wahr werden und seinem Schutzbefohlenen die Wahrheit sagen, auch wenn sie schmerzt. Virgil schmeichelt nie, und seine Rede klingt oft hart. Ohne Umschweife zeigt er Dante, wie nahe er dem Tode war auf seinem bisherigen Wege. Klar und offen rügt er seine Fehler. Unfreie Führer, die um die Liebe ihrer Schüler betteln, übersehen gern deren Sünden und Schwächen. Sie fürchten zu beleidigen und damit ihre Führerrolle auszuspielen. Virgil kennt diese kleinliche Furcht nicht. Als Dante aus falschem Mitleid über die Strafe der Zauberer weint, weist er ihn streng zurecht und zeigt ihm, wie gottlos solche Tränen sind:

> Bist auch du der Toren einer?
> Fromm ist hier der, in dem das Mitleid tot ist.
> Denn Frevel ist es, wider die Gerichte
> des Herrn sich in Mitleid aufzulehnen (H. 20, 27).

Und später, da der Schüler neugierig stehen bleibt, um dem Gezänke zweier Verdammten zuzuhören, zeigt ihm der Meister schonungslos die Häßlichkeit solcher Neugierde:

> Und führt der Zufall je dich wieder hin,
> wo Leute sich in solcher Weise zanken,
> so denke stets, du habest mich zur Seite.
> Denn niedren Sinn zeigt, wer auf solches aufmerkt (H. 30, 145).

Auch scheut sich Virgil nicht, Dante an seine früheren Verfehlungen zu erinnern:

> Es sah der hier noch nicht den letzten Abend.
> Doch war er ihm sehr nah durch seine Torheit;
> Nur um ein kleines wär er abgerollt (F. 1, 58).

Die innere Unabhängigkeit gibt Virgil auch den Mut, von seinem

Jünger Opfer zu verlangen und Großes von ihm zu fordern. Im siebenten Höllenschlunde ist Dante so ermattet, daß er sich niedersetzt, um auszuruhen. Aber Virgil läßt sich nicht erweichen:

Jetzt tut dir not, die Trägheit abzuschütteln,
begann mein Meister; denn auf Federn liegend
und unter Decken, kommt man nicht zum Ruhm. . . .
Drum heb empor dich, sieg ob der Erschöpfung
durch Mannheit, die in jedem Kampfe siegt,
wenn sie des Leibes Trägheit überwindet.
Noch höh're Stiegen müssen wir erklimmen.
Nicht genügt's, die zurückgelegt zu haben.
Verstehst du mich, so tu, daß es dir nütze (H. 24, 46).

Und der Jünger dankt ihm für die Strenge mit dem schönsten Dank, den es für einen Führer gibt:

Geh! denn ich bin jetzt stark und mutig (H. 24, 60).

Durch Strenge, die aus Liebe kommt, wird niemand gebrochen. Mit sicherem Instinkt ahnt der Schüler, daß durch solche Hammerschläge ihm der Weg gebahnt wird. Und Dante weiß ja, daß Virgil nicht aus Lust am Tadeln ihn so scharf gerügt. Er weiß, daß sein Meister nicht zu denen gehört, die man nie zufriedenstellt. Manches Lob aus Virgils Munde hat ihn schon gestärkt und gehoben, und einmal — im Pfuhl der Zornmütigen — hat ihn ein Kuß des Meisters belohnt für die scharfe Antwort, die er Philipp Argenti gab.

Virgil kann zur rechten Zeit tadeln und zur rechten Zeit loben, weil er sich ganz einfühlt in die Seele seines Jüngers und deren geheimste Gedanken und Wünsche errät:

Ach, wie behutsam müssen doch die Menschen
bei jenen sein, die nicht bloß auf das Tun,
nein, mit dem Geist auch in das Innere schauen (H. 16, 118).

Menschenkenntnis ist vielleicht die wertvollste Eigenschaft, die ein Führer haben muß. Aber sie genügt allein noch nicht. Wer sich immer erkannt und durchschaut fühlt, wird leicht aufgeregt und haltlos, wenn er nicht weiß, daß der Blick, der ihn fortwährend durchdringt, ein Blick liebenden und gütigen Vertrauens ist. Nie darf der Führer seinen Schüler, nur auf Fehler spähend, lauernd beobachten. Er muß vor allem zeigen, daß er unter dem Schutt und Geröll das verborgene Gute entdeckt. Von Anfang an ist das Band des Vertrauens um Dante und Virgil geschlungen, weil der Jünger sofort fühlt, daß der Meister noch an die Macht des Guten glaubt, das in ihm übriggeblieben:

Warum besteigst du nicht den Berg der Wonne,
der Grund und Ursach ist von allen Freuden? (H. 1, 77).

Die Frage klingt so einfach und sicher, als ob es keinen Zweifel gäbe, daß Dante die Kraft zum Aufstiege hat. In dieser Frage liegt ein bestimmtes „Du kannst!" Dante weiß nun, daß Virgil viel von ihm erwartet. Aber noch ist er verzagt und ängstlich. Deshalb erzählt ihm Virgil, wie er zum Führer berufen wurde. Eine Frau, „so schön und selig" kam vom Himmel an den finstern Ort, ihm den geliebten Freund zu übergeben:

So eile denn, mit kunstgeübter Rede
und dem, was sonst zu seiner Rettung not tut,
ihm so zu helfen, daß ich sei getröstet.
Ich bin Beatrix, die zu gehn dir aufträgt.
Dorthin zurück, woher ich kam, verlangt mich.
Die Liebe hieß mich gehn und heißt mich reden (H. 2, 67).

Wer einen Menschen überzeugt, daß trotz seiner Sünden irgendwo eine reine Seele seiner in Liebe gedenkt, für ihn sorgt und für ihn betet, hat ihn gerettet und kann ihn sicher geleiten durch alle Höllenkreise und hinauf zum Berg der Wonne. Und wer einen Verirrten an die Zeit seiner ersten zarten Liebe erinnert, als sein Herz zum ersten Male für Höheres schlug, leuchtet hinein in die dunklen Schatten seiner Seele und weckt wieder die Sehnsucht nach Reinheit und stärkt ihm den Mut zur Umkehr. Deshalb wiederholt Virgil auch das Wort Lucias an Beatrice:

Beatrix, Gottes wahrer Preis,
warum nicht hilfst du dem, der so dich liebte,
daß er um dich sich aus der Meng' erhob? (H. 2, 103).

Jetzt ist in Dantes Seele Feigheit und Kleinmut überwunden:

Wie Blümlein, die der Nachthauch schloß und senkte,
sobald die Morgensonne sie erleuchtet,
sich auf dem Stiel aufrichten und erschließen,
so kräftigte sich mein gesunk'ner Mut. . . .
Den guten Willen, dir zu folgen, hast du
so wieder angefacht durch deine Worte,
daß ich zurückgekehrt zum ersten Vorsatz.
So geh denn! Nur ein Wille ist uns beiden (H. 2, 127).

Jetzt fühlt Dante, daß der Führer ihm keinen fremden Willen aufzwingt, sondern in ihm nur den höheren Willen wiedergefunden und sich mit ihm verbündet hat. Der Meister ist vorgedrungen zum innersten Heiligtum seines Schülers und kennt nun das Geheimnis, das in Dante

die höchste Kraft entbindet. Selbst in das furchtbare Läuterungsfeuer treibt Virgil seinen Jünger, als dieser stehen bleibt „wider sein Gewissen":

Nun steh, mein Sohn,
dich und Beatrix trennt nur diese Mauer (F. 27, 35).

Dieses glückselige Wort löst die Starrheit, und mutig schreitet Dante durch das Feuer, das ärger brennt „als schmelzendes Glas":

Mein süßer Vater sprach zu mir im Gehen,
mir Mut zu geben, nur von Beatrice.
Schon dünkt mich, sagt er, seh ich ihre Augen (F. 27, 52).

Virgil weiß, daß Dante jetzt nicht mehr versagen wird. Führer, die einmal die Seele des Geführten besitzen, dringen mit ihm durch die heißeste Glut.

Aber in dieser innigen Verbindung zwischen Meister und Schüler liegt eine Gefahr, der nur große Führer entgehen. Leicht wird diese Macht des Führers zu einer geistigen Tyrannei, die den selbständigen Willen des Jüngers lähmt. Virgil hält sich von diesen Herrschgelüsten frei. Wohl erzieht er Dante zur Ehrfurcht und Bescheidenheit. Wohl weist er ihn immer wieder auf seine Unreife und zeigt ihm, daß er noch zu lernen und zu fragen habe. Aber Virgil verlangt keinen blinden, geistlosen Glauben. Der Schüler soll prüfen, was ihm der Meister bietet:

Schau wohl dich um, dann wirst du Dinge sehen,
die Glauben meinem Wort verschaffen werden (H. 13, 20).

Und als Dante sich nach dem Höllenfluß Phlegeton erkundigt, lehrt ihn Virgil, aus der Natur des siedenden Flusses selbst die Antwort auf seine Frage finden. Virgil will keinen Schüler, der auf das Wort des Meisters schwört und infolge der Führung innerlich verkümmert. Dante soll selbsttätig sein und selbständig werden. Gegen Ende der Höllenwanderung, im Ring der Fälscher, überläßt Virgil seinem Schüler die Führung des Gespräches mit den Verdammten: „Sag ihnen, was dir gut dünkt." Virgil will führen, aber nicht bevormunden. Der Jünger soll zu eigenem Denken und Handeln erzogen werden und unabhängig sein von fremdem Gerede und Meinen:

Was kümmert dich das Flüstern jener Schatten?
Komm, folge mir und laß die Leute reden!
Fest wie ein Turm steh, dessen Spitze niemals
sich hin und her bewegt im Wehn der Winde (F. 5, 12).

Freilich schlägt dann auch die Stunde, in welcher der Schüler unabhängig wird von seinem Meister. Soll dieses Unabhängigwerden nicht zu einem feindseligen Brechen und Abfallen werden, so muß der Führer selbst die Zeit der Reife erkennen und wie Virgil sprechen:

Nun nimm den eigenen Willen dir zum Führer! ...
Erwarte nicht mein Wort mehr, meinen Wink.
Denn frei, gerad ist und gesund dein Wille.
Ihm nicht zu folgen wäre fehlerhaft,
drum geb ich über dich die Kron und Mitra (F. 27, 131).

Virgil hat Dante zu einem freien Mann erzogen und kann ihn nun ruhig entlassen.

Beatrice ist bestimmt, Dante in das höchste Leben einzuführen und zum Throne Gottes zu geleiten. Streng, fast unnahbar tritt sie ihr Amt an. Dante muß erfahren, daß in diesen Höhen liebende Seelen anders miteinander verkehren, als in den Niederungen. Hier oben muß oft an die Stelle gütiger Liebeserweise scheinbare Härte treten, damit auch die letzten und verborgensten Flecken getilgt werden können. Aber wenn Seelen, die ganz in Gott leben, oft hart und herb erscheinen, so bricht doch durch den ehernen Panzer hindurch eine Flut von Leben, Licht und Wärme:

So scheint die Mutter fremd und hart dem Kinde,
wie sie auch mir es schien; dann aus dem Herben
fühlt ich heraus der strengen Liebe Süße (F. 30, 79).

Beatrice darf streng sein, denn ihre reine Gottesliebe nimmt ihrer Strenge alles Bittere und Gallige. Beatrice muß streng sein. Denn je reiner und größer die Liebe, um so unerbittlicher ist sie gegen Flecken, die den Geliebten entstellen. Deshalb offenbart Beatrice so schonungslos das frühere Sündenleben Dantes. Er soll noch einmal ganz offen und wahr den niederen Menschen in sich erkennen und nach außen bekennen, bevor er aus dem Lethe trinkt. Erst nach dieser völligen Absage kann das höhere Ich die Schwelle des Paradieses überschreiten. Jetzt kann die wunderbare Führung beginnen durch „die strahlenden Augen und das süße Lächeln Beatrices". Aber bevor Beatrice Dante anblickt, schaut sie lang und tief auf Christus:

Und meine Augen, die noch wenig sicher,
sahn hingewandt Beatrix nach dem Greifen,
dem zwei Naturen sind in einem Wesen (F. 31, 79).

Erst wenn die Augen sich mit göttlichem Licht ganz vollgesogen haben, sodaß sie wie geblendet überall nur noch Göttliches sehen und Göttliches widerstrahlen, erhält der Blick die Himmelskraft, die alles nach oben zieht, was er berührt. Dann erst bricht aus den Augen des Führers ein reinigender Strahl in die Seele des Geführten:

So nahm Beatrix all unreines Wesen
mir von den Augen mit dem Strahl der ihren,

der mehr als tausend Meilen weit erglänzte.
Nun sah ich besser, als zuvor ich sah (P. 26, 76).

Aber Beatrice will durch ihren Blick Dante nicht an sich fesseln. Als er immer wieder nur sie anschaut, lenkt sie von sich ab auf die anderen Bewohner des Paradieses:

Schau um und hör! Das Paradies
Liegt ja in meinen Augen nicht allein (P. 18, 20). . . .
Warum entzückt dich so mein Angesicht,
daß du dich nicht zum schönen Garten wendest,
der unter Christi Strahlen Blüten treibt?
Hier ist die Rose, drin das Gotteswort
zum Fleisch geworden ist, hier sind die Lilien,
durch deren Duft den rechten Weg man findet (P. 23, 70).

Eifersüchtige Führer dulden nicht, daß ihre Schützlinge noch Aug und Ohren haben für andere Menschen. Gotterfüllte Seelen dagegen wollen am wenigsten abgöttisch verehrt werden. Sie sind vor allem glücklich, wenn sie eine Seele so zu Gott führen können, daß sie selbst vergessen werden:

So ganz versenkt ich meine Lieb in Gott,
daß in Vergessenheit Beatrix hinschwand.
Doch zürnte drob sie nicht, nein, so gefiel's ihr,
daß ihrer Augen Glanz, indem sie lachte,
den Geist von einem mir auf Weitres lenkte (P. 10, 59).

Beatrices Liebe ist ganz lauter und selbstlos. Deshalb führt sie Dante so wunderbar leicht und so wunderbar schnell von Stern zu Stern. Er selbst kann die unendlichen Räume kaum ermessen, die er so durchfliegt. Erst im Himmel der Fixsterne wendet er auf Beatrices Geheiß seinen Blick zurück und sieht nun wie erhaben er schon über allem Irdischen schwebt:

Schau dort hinab und sieh, wieviel der Welt ich
unter deine Füße schon gebracht! (P. 22, 128).

Aber dieser Aufstieg ist nicht nur äußerlich und körperlich. In jedem Stern nimmt Dante an Weisheit zu. Beatrice sorgt, daß er von den Seligen belehrt und geistig immer höher geführt wird. Jedoch soll Dante auch selbst die Wahrheit finden und nicht nur fertige Lösungen entgegennehmen:

Verfolge scharf, wie ich den Weg gegangen
von diesem Punkt zur Wahrheit, die du suchest,
dann kannst du selbst zur richtigen Furt gelangen (P. 2, 124).

Beatrice will ihren Geliebten selbständig und frei machen. Und dankbar ruft ihr Dante zu:

Zur Freiheit zogst du mich, der Sklav ich war,
Durch alle Mittel, alle jene Wege,
die nur vermochten, diese zu bewirken (P. 31, 85).

Nun ist Beatrices Aufgabe erfüllt. Sie verschwindet nicht wie Virgil. Aber sie tritt zurück in den Kreis ihrer Seligkeit. Von weitem noch lächelt sie Dante zu.

Dann wandte sie sich auf zur ewigen Quelle (P. 31, 93).

Führer und Geführte münden zuletzt gemeinsam in das Meer des ewigen, dreieinigen Gottes. . . .

Virgil und Beatrice erziehen Dante zum vollkommenen Menschen und Heiligen. Beide müssen zusammenwirken. Ohne Beatrice würde dem Wirken Virgils die Krone und der Abschluß fehlen. Ohne Virgil hätte die heiligende Führung Beatrices kein Fundament. Wer einen Menschen zum bloßen Menschentum führen will, wird ihn in dem Augenblick verkümmern lassen, in dem er am reifsten wird. Und wer aus einem Menschen einen Heiligen machen will, ohne zugleich alles menschlich Große und Wahre und Schöne in ihm zu wecken, wird nie einen Heiligen, sondern eine Schemenfigur bilden. Natur und Gnade, Verstand und Weisheit gehören zusammen und müssen zusammen wirken, und zwar von Anfang an. Von Anfang an kümmert sich Beatrice um die Führung Dantes, sie schickt ihm ja den Führer. Von Anfang an zeigt Virgil Dante den höchsten Gipfel, der erreicht werden muß. Nur, wo Verstand und Weisheit so harmonisch miteinander wirken, wird eine Seele ganz und vollkommen zu Gott gelangen und das höchste Ziel aller Führung erreichen: die Freiheit der Kinder Gottes.

Die Beständigkeit des Benediktiners.

Von P. Matthäus Rothenhäusler (St. Josef bei Coesfeld).

Ob die Welle, die von Lerin und den Synoden der gallischen Kirchenprovinzen ausgegangen, auch den hl. Benedikt berührt hat? Wir können die Frage nicht mit Sicherheit beantworten. Hohe Wahrscheinlichkeit ist vorhanden. Jedenfalls ging Benedikts Auffassung und Wirken eng zusammen mit der Stabilitätsgesetzgebung, deren Verlauf wir im vorstehenden[1] geschildert haben. Wenden wir uns im folgenden ausschließlich der Behandlung zu, die die Beständigkeitsfrage durch den hl. Benedikt erfuhr, und stellen wir zunächst den Sinn

[1] Vgl. Bened. Monatschr. III (1921), 228 ff.

seiner Gesetzgebung fest, um dann in einem letzten Artikel die rechtlichen Folgerungen klarzulegen, die sich aus ihr ergeben.

1.

Seit langer Zeit ist für das Stabilitätsgelübde des Benediktiners der Ausdruck „stabilitas loci", Ortsbeständigkeit, in Gebrauch. Ist er echt benediktinisch, ist er unmißverständlich?

Zunächst ist einmal mit aller Entschiedenheit festzustellen, daß sich der Ausdruck in der ganzen Regel nirgends findet. Vielmehr sagt Benedikt: „stabilitas in congregatione", Beständigkeit im klösterlichen Verbande. Prüfen wir sodann die Stellen, in denen überhaupt von der „stabilitas" seiner Mönche die Rede ist. Im Vorwort sagt Benedikt ganz allgemein, der Anfänger möge sich nicht durch etwas strengere Forderungen in der „Schule des Dienstes des Herrn", die für gewöhnlich nichts Rauhes, nichts Schweres verlange, vom Wege des Heiles zurückschrecken lassen. Die Liebe werde es möglich machen, „bis zum Tode im Kloster auszuharren" (usque ad mortem in monasterio perseverantes). Hier ist doch nicht gesagt, daß der Benediktiner bis zu seinem Tode innerhalb der Mauern eines Klosters oder an einem Orte zu verbleiben habe. „Im Kloster" (in monasterio) bedeutet hier den klösterlichen Verband. Der Zusammenhang des Ganzen zeigt es ebenso, wie der Gegensatz zum „Zurückweichen vom Wege des Heils", zur „Trennung von Gottes Lehrwirksamkeit" (magisterium).

Anderswo (Kap. 1) tadelt Benedikt die „Gyrovagen", daß sie nie „stabiles", beständig, sondern immer unstät (vagi) seien, und schildert dies, dadurch zugleich den Namen dieser Mönchsklasse erklärend, so, daß sie ihr ganzes Leben lang — es handelt sich also um eine förmliche Lebens- und Standesführung, um eine besondere Berufsweise — in den verschiedenen Provinzen drei oder vier Tage in verschiedenen Zellen zu Gaste sind. Auf eine besondere Standesart weist auch die Bezeichnung als „genus", als Klasse, und der Gegensatz zu den andern drei Klassen hin. Die Gyrovagen halten sich also nicht bloß dann und wann für kürzere oder längere Zeit außerhalb einer monastischen Wohnstätte auf. In der Tat sahen wir, daß die Gyrovagen eine besondere Klasse im Mönchtum gewesen sind, eine der zwei ursprünglichen großen Hauptgattungen, zunächst von hohen Zielen geleitet, später meist entartet und in üblem Rufe stehend, wenn sie auch in einzelnen Gebieten, wie in Syrien, noch zur Zeit des hl. Benedikt hohes Ansehen genossen. Benedikts Gyrovagen waren nicht Mönche, die sich einfachhin zu viel oder ohne hinreichenden Grund oder überhaupt irgendwie außerhalb eines Klosters aufgehalten hätten; sie

waren die Ausläufer des ursprünglichen Wandermönchtums, die sich aber Benedikt in höchst ungünstigem Lichte zeigten. Wenn er sich nun für seine Mönche und seine Regel in so scharfen und unbedingten Gegensatz zu ihrer Lebensform stellte, bedeutete dies dann schon die Forderung einer „stabilitas loci“ in streng örtlichem Sinne dieses Wortes?

An dritter Stelle (Kap. 4) sagt Benedikt, es gebe eine Werkstätte, in der der Mönch die guten Werke, die ihm obliegen, sorgfältig üben könne und solle. Diese Werkstätte seien, erklärt er zunächst, die „Mauern des Klosters“ (claustra monasterii). Fährt er nun fort: seine Mönche sollen, um die guten Werke Tag und Nacht erfolgreich üben zu können, unverrückbar innerhalb der Mauern ihres Klosters bleiben? Nein, sondern er sagt, dazu diene sodann (et) das unverrückbare, das beständige Bleiben im klösterlichen Verbande, die „stabilitas in congregatione“. Das ist etwas Neues, ein anderes, als die „claustra monasterii“. Benedikt tritt damit für eines seiner Herzensanliegen ein, für das lebenslängliche Verbleiben in einem Klosterverbande: er tritt auf gegen das Recht des Wechsels („mutare locum, de loco ad locum transire“, sagte man früher; vgl. Rosweyd, Vitae Patrum l. V, 7 n. 15; Benedikt würde sagen: „mutare . . . congregationem“). Das ist ein Gedankenfortschritt gegenüber der vorangehenden Verurteilung der Gyrovagen: es berührt auch Zönobiten — in welch fühlbarer Weise, werden wir noch sehen. Wir müssen uns schließlich einmal darüber ganz klar werden — und die Ordensgeschichte bietet uns die besten Mittel dazu — daß sich vor Benedikts Augen das Mönchtum in folgender Weise gruppierte: Anachoreten, die allein wohnten (sine consolatione alterius etc., Kap. 1), aber es ernst nahmen mit den Zielen ihres Berufes (pugnare sufficiunt, ebd.); Sarabaiten, die zu einigen wenigen zusammen oder auch allein lebten, aber ohne sittlichen Ernst, und was sie noch näher kennzeichnete, ohne Regel und ohne Abt (nulla regula — sine pastore, ebd.); Gyrovagen, Wandermönche: wie Benedikt sie kannte, stark entartet; Zönobiten, die zwar unter einer Regel und unter einem Abte ein gemeinsames Leben führten (sub regula vel abbate, ebd.), aber das Recht hatten und oft auch Gebrauch davon machten, die Klöster, die Regeln und Väter zu wechseln — unter denen, die von diesem Rechte Gebrauch machten, werden oft ungeartete, zweifellos aber auch treffliche Mönche gewesen sein (Kap. 61). Benedikt kann sich endlich auch Zönobiten denken, die auf jenes Recht des Wechsels ein für allemal verzichten: und diese sind es, die er als *seine Zönobiten* ausersieht. Er zieht mit manchen Vorgängern (Basilius, Kassian u. a.) überhaupt

die Zönobiten allen anderen Klassen vor, und wären es die von ihm sonst geschätzten Anachoreten; ebenso kann er sich auch mit jenem Wechsel nicht mehr befreunden. Er muß, gleich den Synoden im benachbarten Gallien zu seiner Zeit, eine hinreichende Kette übler Erfahrungen anderer, wohl auch eigene, vor sich gehabt oder von den oben angeführten synodalen Maßnahmen gegen den Wechsel Kenntnis erhalten und ihre tiefe Begründung klar durchschaut haben, um sich so ein für allemal für stabile Zönobiten zu entscheiden. Wir werden sehen, daß er seiner klaren Einsicht entsprechend nicht unterließ, einen so wichtigen, immerhin für das Mönchtum seiner Zeit recht schwierigen Punkt auch in seine Profeßordnung aufzunehmen.

Hatten wir bisher mehr vorbereitende, lehrhaft darstellende Äußerungen Benedikts vor uns, so finden wir in der Kapitelgruppe von der Aufnahme und Profeß die entsprechende gesetzliche Regelung. Zunächst betont Benedikt, daß während der Probezeit festzustellen sei, ob der Novize „in Bezug auf seine Beständigkeit“ verspreche „auszuharren“ (si promiserit de stabilitate sua perseverantiam). Wird dann nachher die „Beständigkeit“ seines künftigen Mönches (stabilitas sua) zum Gegenstand eines vor Gott abzulegenden Versprechens gemacht, so muß es sich dabei um einen ganz bestimmten einheitlichen und eindeutigen Begriff gehandelt haben. Dies läßt die Geistesart Benedikts erwarten, die in gesetzlichen Regelungen, der Profeß zumal, allem Verschwommenen abhold ist. Wir werden ohne Zögern annehmen müssen, daß es derselbe Begriff ist, der den früher von Benedikt abgelehnten, festen, technischen Erscheinungen des Wanderns und des Wechsels unmittelbar gegenüber steht. Sollte aber Benedikt mit seinem Gelübde der „Beständigkeit“, des „Stehens“, gewollt haben, daß sein Mönch überhaupt die Klostermauern nicht überschreite, also eine „stabilitas in claustris monasterii“, da doch der Novize schon dreimal und eben wieder in seiner Regel gelesen und auch wohl schon praktisch wahrgenommen hatte, daß Benedikt Reisen seiner Mönche kannte, befahl, besondere Sorge für sie traf, sie liturgisch einleitete und schloß, und überhaupt nicht jedes Überschreiten der Klostermauer verpönte, sondern nur jenes, das ohne Geheiß des Abtes geschah (Kap. 67)? War ja auch gerade die dauernde Einschließung in die Mauern eines Klosters, also bei Zönobiten, im ganzen alten Mönchtum eine höchst seltene Forderung, wenn sie überhaupt vorkam; denn das einzige Beispiel dieser Art, von dem in alten Nachrichten die Rede ist, hat man mit Recht als romanhafte Ausschmückung erklärt (Rufin, Hist. mon. in Aegypto, de monast. abb. Isidori). Anders

war es bei der Anachorese. Da gab es frühzeitig auch in Rom und Italien das Institut der Inklusi, die sich auf einige Zeit oder auch auf Lebenszeit in einer Mönchswohnung oder an irgend einem einsamen Orte einschlossen (ἐγκλεισμός). Aber Zönobien von Inklusi zu gründen, lag Benedikt gewiß fern.

Es handelt sich für Benedikt um korporative Beständigkeit. Auch die Art und Weise, wie er im gleichen achtundfünfzigsten Kapitel „stare" gebraucht, weist deutlich in diese Richtung. „Stare" gehört hier klar zu dem ganzen Komplex der Frage, vor der der Novize steht: festhalten an der Absicht, sich dem klösterlichen Verbande anzuschließen oder nicht. „Ingredi" und „stare" gehörten lexikographisch in dieselbe Reihe. Entscheidend ist aber die Stelle in diesem Kapitel, in der es sich um die endgültige Aufnahme des Novizen in den klösterlichen Verband handelt: suscipiatur in congregatione, sciens lege regulae constitutum, quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio (sociari corpori monasterii, Kap. 61 = sociari monasterio, Kap. 60 = suscipiatur congregationi sociandus, Kap. 61 = in congregatione reputetur, Kap. 58; vgl. dazu stabilitas in congregatione, Kap. 4). — Man werte die Wucht der soeben zusammengestellten Terminologie für den Begriff der benediktinischen Stabilität. — Wer in Benedikts Verband aufgenommen werden will, muß wissen, daß es durch „Gesetz der Regel" festgelegt ist, daß es ihm von diesem Tage an nicht mehr erlaubt ist, aus dem Kloster auszutreten. Wir sehen sofort: zu reisen oder sonst außerhalb des Klosters sich aufzuhalten, war dem Mönche Benedikts durch Gesetz der Regel durchaus nicht verboten, im Gegenteil, es war erlaubt, geordnet und sanktioniert durch Gesetz der Regel; schlechthin unerlaubt (non liceat) von Gesetzes wegen waren: „egredi de monasterio": aus dem Kloster austreten. Das ist die „promissio de stabilitate" so authentisch als möglich erklärt und definiert. Prüfen wir alsbald den Ausdruck „egredi de monasterio" noch näher. Ein auch nur oberflächlicher Vergleich mit anderen Stellen zeigt uns, daß damit nicht das Überschreiten der Klostermauern gemeint ist, daß Benedikt vielmehr für zwei sehr verschiedene Dinge auch beharrlich zwei verschiedene Ausdrücke gebraucht. Es heißt nämlich „egredi de monasterio": aus dem Kloster austreten d. h. aus dem klösterlichen Verbande ausscheiden =„egredi de congregatione, de corpore monasterii"; es ist der Gegensatz zur „stabilitas in congregatione", zum „perseverare usque ad mortem in monasterio" (Kap. 58 zweimal: „non liceat egredi de monasterio"; und „suadente diabolo consenserit ut egrediatur de

monasterio"; Kap. 29: „qui proprio vitio egreditur de monasterio" bezeichnender Weise = dem so stark lokal klingenden und doch rein verbandlich gedachten „exire de monasterio", Kap. 29 zweimal; ebenso lehrreich: „reverti" und „reversio" im gleichen Kapitel, dazu ebd. „recipi" und Kap. 58 das bekannte „suscipere": eine ganz einheitliche korporative Terminologie, wie sie klarer und für unsere Frage entscheidender nicht sein könnte; die lexikographische Prüfung gibt hier das hellste Licht). Das „egredi de monasterio" kann führen in die Einsiedelei oder in ein anderes Kloster oder in das Wandermönchtum, schließlich auch in die Welt. Damit löst sich auch die Frage, ob Benedikt in seiner Regel den Übertritt seiner Mönche in die Anachorese gestattete: „non liceat"; auch der Zusatz „nec collum excutere de sub iugo regulae": und den Nacken nicht dem Joche der Regel entziehen, zeigt dies; denn die Regel war ein Hauptbestandteil und Hauptkennzeichen zönobitischer Lebensweise gerade auch gegenüber dem eremitischen Mönchtum. „Aus den Klostermauern hinausgehen" aber heißt bei Benedikt „claustra monasterii egredi" (Kap. 67: „qui praesumpserit claustra monasterii" egredi; . . . vel quippiam . . . sine iussione abbatis facere": wer sich herausnehme, aus der Umhegung des Klosters hinauszugehen . . . oder irgend etwas . . . ohne Geheiß des Abtes zu tun: „claustra monasterii", auch Kap. 4). Beide Begriffe, wenn auch nicht immer ganz die gleichen Ausdrücke, treten uns auch anschaulich beisammen, aber klar unterschieden entgegen bei Gregor d. Großen Dial. II, 24 und 25: „dum quidam . . . puerulus monachus . . . sine benedictione de monasterio exisset" nach dem Zusammenhang lokal — um die Eltern zu besuchen, Kap. 24; quidam . . . monachus mobilitati mentem dederat et permanere in monasterio nolebat" (korporativ). „Cumque eum vir Dei assidue corriperet . . . ipse vero nullo modo consentiret in congregatione persistere (korporativ, stabilitas in congregatione!) . . . iussit ut discederet. Qui mox ut monasterium exiit (lokal) . . . draconem in itinere invenit".

Das also, um es zu wiederholen, ist dem Mönche Benedikts „durch Statut der Regel" unerlaubt: „egredi de monasterio" d. h. das Band zu lösen, das zwischen Mönch und Klosterverband in der endgültigen Aufnahme und Eingliederung geknüpft wurde. Der scharfe Unterschied, den Benedikts klarer, allem Extremen abholder Sinn zwischen dieser Forderung und dem Aufenthalt außerhalb der klösterlichen Anstalt gemacht hat, dürfte sich auch darin aussprechen, daß er auf diesen zweiten Punkt (claustra monasterii egredi) in der Regelung der Pro-

feß mit keinem Wort zu sprechen kommt. Das kann doch kaum ein literarischer Zufall sein. Für die Verletzung der ersten, in der Profeß durch besonderes Gelübde hervorgehobenen und bekräftigten Forderung (non egredi de monasterio) trifft er sodann die Maßregel, daß dem, der sich des Bruchs der Verbandsbeständigkeit schuldig gemacht (si... suadente diabolo consenserit, ut egrediatur de monasterio, tunc exutus rebus monasterii) das klösterliche Gewand genommen und ihm die für diesen Fall aufbewahrten weltlichen Kleider gegeben werden. Stünde es sonst nicht fest, was „egredi de monasterio“ bei Benedikt bedeutet, so würde es durch diese Bestimmung klar. Für das „claustra monasterii egredi vel quocumque ire ... sine abbatis iussione“ bestimmt „das Gesetz der Regel“, bezeichnenderweise am Schlusse des Kapitels von den Reisen der Mönche, etwas davon ganz verschiedenes, nämlich die „vindicta regularis“, eine für manche andere Verletzungen des Gehorsams übliche, nach einem bestimmten Verfahren zu verhängende Strafe. Auch die Synode von Orleans (511) verlangt vom Abte die „regularis animadversio“ gegen „vagi“.

„Non egredi de monasterio“: das ist denn auch das Gelübde, das, wie alle andern, die in Benedikts „Kloster eintreten“ wollen, auch die Kleriker, Priester und fremden Mönche abzulegen haben, die denselben Wunsch hegen — nicht das Gelübde: „non egredi claustra monasterii“. Vom Abte Isidorus erzählt Rufin, wie wir oben sahen, er habe ein Gelübde streng lokaler Stabilität gefordert. Benedikt hat diesem Kapitel Rufins anscheinend einige Wendungen entnommen, so den Gedanken, daß möglichst alle für das tägliche Leben erforderlichen Einrichtungen innerhalb des Klosters sein sollen (ob hoc, sagt Rufin, ut nulli monachorum habitantium intrinsecus necessitas ulla fierit exeundi foras ad aliquid requirendum, vgl. Reg. S. Bened. Kap. 66); aber gerade die übrigen extremen Forderungen, von denen Rufin berichtet, lesen wir bei Benedikt nirgends, auch nicht einmal in Andeutungen. Der Unterschied drängt sich jedem auf, der das Kapitel Rufins mit den Äußerungen Benedikts vergleicht. Wenn Benedikt dann von Priestern und Klerikern verlangt, sie sollen ein Gelübde ablegen „de propria stabilitate“, so darf man dies nicht etwa mit „persönliche Stabilität“ übersetzen, so daß allenfalls auch die Vorstellung einer körperlich-lokalen Stabilität herausgelesen werden könnte; denn „proprius“ ist hier nichts anderes, als das gleichzeitige οἰκεῖος und ἴδιος, die einfach die Bedeutung des gewöhnlichen Personalpronomens, erhalten hatten (vgl. J. Vogeser, Zur Sprache der griechischen Heiligenleben, München 1907, S. 21).

Der „fremde Mönch“ hat vom Rechte Gebrauch gemacht, das ihm bisher zustand: er verließ sein früheres Kloster oder seine Einsiedelei und kam unter anderen Klöstern auch in das des hl. Benedikt. Hier wohnte er nun „pro hospite“: als Gast (Kap. 61). Das ist das „tempus hospitalitatis“: die Zeit des Gastaufenthalts (ebd.); dieser Aufenthalt kann dauern „quanto tempore cupit“: für so lange als er wünscht. Dieser Aufnahme steht gegenüber jene andere „susceptio“ unter der „bekanntlich“ (sciens) durch Gesetz der Regel geforderten und in der Profeß durch besonderes Gelübde zu übernehmenden Verpflichtung, „non egredi de monasterio“ oder „usque ad mortem in monasterio perseverare“. Wollte der fremde Mönch diese Verpflichtung auf sich nehmen, so war das „stabilitatem firmare“: „feste Beständigkeit geloben“ (Kap. 61); der Ausdruck ist sprachlich zu beurteilen wie „stationes firmare, subsidia firmare, castra munire“ u. a. Mochte nun der fremde Mönch als Gast im Kloster des hl. Benedikt auch nie einen Fuß über die Mauern gesetzt haben, es war noch kein „stare“, immer noch war ihm gegenüber anwendbar sein „suadetur ut stet“. Nach dem Akte des „stabilitatem firmare“ (nicht: eine schon vorhandene „stabilitas“ fest machen oder bekräftigen, sondern: eine überhaupt noch nicht vorhandene „stabilitas“ geloben und zwar als eine feste) mochte er, von Benedikt ausgesandt, manch eine Reise unternehmen, mochte er sogar mit einem Auftrag wieder in einem anderen Kloster als Gast weilen: seine „stabilitas“ war und blieb eine „firma“. Wenn er aber das Band löste, das ihn dem „corpus monasterii“ eingegliedert hatte, wenn aus dem „claustra monasterii egredi“ ein „egredi de monasterio“ geworden war, so war die „promissio de stabilitate sua“ gebrochen.

So hat uns Benedikt im Laufe seiner Regel klar gezeigt, was das Gelübde der Beständigkeit in seiner Auffassung besagt. Wir müssen zugeben, daß die „Beständigkeit“ in seinem Sinn kein örtlicher, sondern ein verbandlicher Begriff ist. Ja gerade dieses Gelübde — wir müssen es mit voller Einsicht in die Tragweite des Satzes sagen — enthält in sich selbst, von gewissen Folgerungen abgesehen, überhaupt kein lokales Element.

2.

Steht es also dem Benediktiner frei, die Klostermauern zu verlassen, zu reisen, sich seelsorglicher, wissenschaftlicher, künstlerischer Zwecke wegen oder aus Gründen der Gesundheit oder aus anderen Gründen für kürzere oder längere Zeit außerhalb seiner klösterlichen Anstalt aufzuhalten, solange er nur Mitglied des Verbandes seines



Giotto Dante

Florenz, Bargello

[Nach dem Aquarell v. Seymour Kirkup]



Cod. Palatinus 320 Dante

Florenz, Nationalbibliothek

[Original: Aquarellierte Federzeichnung]

Profeßklosters bleibt? Hat somit Benedikt zwar den Mißbräuchen, die sich aus den Sitten des Wandermönchtums, aus dem Rechte des Wechsels der Klöster und des Übergangs in die Anachorese herausgebildet, durch ein neues formelles Gelübde einen starken Damm entgegengesetzt, im übrigen aber doch eine recht laxe Bewegungsfreiheit gelassen? Ist er da nicht hinter den Bestimmungen der Synoden zurückgeblieben, die wir oben kennen gelernt haben? Vergessen wir jedoch nicht, daß diese Synoden nicht das Reisen und den Aufenthalt außerhalb des Klosters schlechthin verboten haben, sondern selbst in ihren schärfsten Maßnahmen nur die schriftliche Begründung der Reise durch den Bischof oder den Abt verlangten, der für die Zulänglichkeit des Grundes haftbar gemacht wird. Ob Benedikt die „litterae commendatitiae" nicht auch für seine Mönche als selbstverständlich voraussetzte, da er sie so streng von den Mönchen bekannter Klöster forderte (caveat autem abbas, ne aliquando de alio noto monasterio etc., Kap. 61)? Man kann kaum umhin, dies anzunehmen (vgl. quod tibi non vis fieri usw., ebd.). Dann stand er auch in dieser Beziehung ganz auf der Höhe der gallischen Synodalgesetzgebung, die er in Bezug auf das aszetische Wandern (sancta peregrinatio), auf das Recht des Übertritts in andere Klöster oder in das Einsiedlerleben durch das unbedingte Gelübde, bis zum Tode im Profeßverband zu verharren, übertroffen hat.

Daß Benedikt über falsche Freiheiten auf Reisen und Aufenthalt außerhalb des Klosters ebenso streng dachte, wie die Urheber früherer und gleichzeitiger Bemühungen um die Hebung und Erhaltung der Ordnung im Mönchtum, beweist seine Regel auf das klarste. Hier heißt es im sechsundsechzigsten Kapitel, das „von den Pförtnern des Klosters" handelt: „das Kloster soll, wenn es möglich ist, so angelegt werden, daß alles Nötige, nämlich Brunnen . . . . innerhalb des Klosters sich befindet, sodaß sich die Mönche nicht häufig draußen ergehen müssen; denn dies ist durchaus nicht zuträglich für ihre Seelen". Es heißt aber auch hier: „si fieri potest"; wenn es geschehen kann. Bei seinem Gelübde der Stabilität kennt Benedikt kein „si fieri potest". Und trotz jener so scharfen Wendung: „denn dies ist ihren Seelen durchaus nicht zuträglich" enthält die Regel ein eigenes Kapitel „über die Brüder, die auf eine Reise geschickt werden" (Kap. 67). Es enthält eine Reiseliturgie und Vorschriften über das Verhalten nach der Rückkehr. Die Reisen konnten länger dauern; denn der Tag der Abreise ist nicht immer der der Rückkehr (ebd.). Sodann enthält Kapitel 51 „über Brüder, die nicht eben weit reisen", über das Benehmen

auf Reisen eine Bestimmung, die unter ungewöhnlich strenge Sanktion gestellt wird. Ebenso enthält Kapitel 50 eine Vorschrift für Reisen und wieder Kapitel 55.

Diese wiederholten Vorschriften zeigen zunächst die bekannte Art Benedikts, extreme Forderungen, hier das Verbot jeden Aufenthalts außerhalb des Klosters, wie es von Isidorus erzählt wird, zu vermeiden, andererseits aber alle Vorsorge für Ordnung und angemessenes Verhalten zu treffen. Benedikt setzte Reisen und anderen Veränderungen des Aufenthaltes kein einfaches Nein entgegen, wie dem Austritte aus dem klösterlichen Verbande. Das erste wäre ein unhaltbares Extrem gewesen, das zweite war wohl für die Mönche jener Zeit eine sehr bedeutsame Anforderung, aber sie war durchführbar. So umfassend, als es einer vernünftigen und maßvollen Gesetzgebung entsprach, die Benedikts ureigenes Gebiet war, hat er die Frage über den Aufenthalt eines Mönches außerhalb seines Klosters geordnet. Ein Gelübde aber, um einen zönobitischen ἐγκλεισμός zu begründen, hat er nicht eingeführt. Seine Vorschriften zeigen den Tatbestand, daß jeder solche Aufenthalt, soweit das Allgemeine in Betracht kommt, unter den Gehorsam gegen die Regel fällt, deren Verordnungen darüber wir soeben kennen gelernt; daß sodann die Aussendung im einzelnen Falle — und zwar in jedem einzelnen Falle — dem Gehorsam gegen den Obern untersteht. Daher bestehen für Benedikt all die Schwierigkeiten nicht, die sich aus einer ernst gemeinten „stabilitas loci“ im örtlichen Sinne ergeben müssen, die ja vor allem, wie man mit Recht gesagt hat, das beständige Wohnen innerhalb der klösterlichen Anstalt in sich fassen würde (C. Butler, Benedictine Monachism London 1919, S. 126—134).

Wir stellten fest, daß das lokale Element, das in einer klösterlichen Gesetzgebung wesensnotwendig ist, nach Benedikts Behandlung in den Bereich des Gehorsams gegen Regel und Abt fällt. Damit ist nun auch etwas anderes, höchst bedeutsames gesagt: Die Frage, ob, in welcher Weise und wie lange ein Mönch Benedikts sich außerhalb seines Profeßklosters aufhalten oder die tatsächliche Führung gemeinsamen Lebens unterbrechen dürfe, auch diese Frage entbehrt durchaus nicht der Weihe und Sanktion durch ein Gelübde. Denn eben Benedikt ist es, der auch den Gehorsam gegen Regel und Abt unter ein formelles Gelübde stellte. Die Forderung, bis zum Tode im Profeßverbande zu bleiben, war im vorangehenden Mönchtum etwas fast völlig Neues. Benedikts Zeitgenosse Cäsarius von Arles ist der einzige uns bekannte Verfasser einer Regel, der diese Bedingung stellte. Diese

Neuheit der Forderung stand im Gegensatz zum Alter der allgemeinen Gehorsamspflicht eines Zönobiten gegen Regel und Abt seines Klosters, die auch den Aufenthalt innerhalb oder außerhalb des Klosters umfaßte (vgl. Cassian, Inst. IV, 19) — solange nämlich der Zönobit dem einzelnen Kloster angehörte. Gerade diese Möglichkeit des Wechsels war ein Hauptanlaß der Mißstände, gegen die man seit langem kämpfte. Die Forderung der unbedingten Verbandsbeständigkeit, vor der Aufnahme gestellt, war für die Erneuerung des Mönchtums höchst bedeutsam; sie war aber auch neu und für jene Zeiten schwierig. Das waren die Gründe die Benedikt veranlaßten, sie aus dem allgemeinen Inhalte des Regelgehorsams herauszuheben und zum Gegenstand eines besonderen Gelübdes zu machen. Er ging damit auch über Cäsarius von Arles hinaus; denn dieser verlangte zwar auch als unerläßliche Bedingung für die Aufnahme ein Versprechen der Verbandsbeständigkeit, ohne es aber, soviel der Wortlaut seiner Vorschrift erkennen läßt, zu einem formellen Gelübde auszugestalten.

Wie schwierig die Forderung der Verbandsbeständigkeit für die Mönche jener Zeit war, da sie mit einer Jahrhunderte alten, anscheinend durch Gründe seelischen Gewinnes gestützten Sitte[1] vollständig brach, geht daraus hervor, daß auch Benedikt dem Empfinden der Zeit, seinem einsichtsvollen Sinne gemäß, entgegenkam. Er hielt zwar sein Gelübde unverrückbar aufrecht; aber solchen gegenüber, die ihm nicht treu geblieben waren, ließ er eine Nachsicht walten, die für uns etwas völlig überraschendes hat, die wir auf fast 1500 Jahre der Verbandsbeständigkeit zurückblicken. Im neunundzwanzigsten Kapitel bestimmt er nämlich unter der Überschrift „ob Brüder, die aus dem Kloster austreten, wiederum aufgenommen werden sollen": „ein Bruder, der aus eigener Schuld aus dem Kloster austritt, soll, wenn er zurückkehren will, zuerst völlige Besserung in dem Stücke, daß er ausgetreten ist, geloben — also eine förmliche Erneuerung des Beständigkeitsgelübdes — und so an die letzte Stelle wieder aufgenommen werden, damit auf diese Weise seine Demut erprobt werde. Wenn er nochmals austritt, soll er bis zu einem dritten Male wieder aufgenommen werden, dann aber wissen, daß ihm nachher jeder Weg zur Rückkehr verweigert werde." Das zeigt wohl daß Benedikt wußte, welche Anforderung er an die Mönche seiner Zeit mit der Forderung der Beständigkeit im Verbande stellte, und

[1] Vgl. die Anfrage Columbans v. Luxeuil bei Gregor d. Gr. ep. I M G Ep. III S. 159: quid faciendum est de monachis illis qui Dei intuitu et vitae perfectioris desiderio accensi primae conversionis loca relinquunt. Über die Stabilitätsgesetzgebung Gregors d. G. s. Zeitschr. der Sav. Stiftg. für RG Abt. III.

wie er diese Schwierigkeit abzuwägen verstand. Darum war dieses Gelübde kein zu bedeutungsloses, inhaltsarmes, auch wenn der Aufenthalt im Kloster nicht in sein Gebiet gehörte; und es ist darum keine Abschwächung und Entleerung des Votums der „stabilitas in congregatione“, wenn wir seinen Inhalt trotz veränderten Empfindens vorurteilslos nach dem Texte des hl. Benedikt selbst bestimmen. Wir bemerken noch, daß Benedikt solchen gegenüber, die sich in anderen wichtigen Punkten unverbesserlich erwiesen und deshalb aus dem Kloster ausgeschieden wurden, jene Milderung einer Wiederaufnahme nicht zu teil werden ließ. Darunter fielen natürlich auch Verletzungen des Gehorsams in bezug auf Reisen oder anderen Aufenthalt außerhalb des Klosters, zweifelsohne auch das „vagari“ im Sinne der gallischen Synoden. In gewissem Sinne war also Benedikt in diesem Stücke strenger, als bei Zuwiderhandlungen gegen seine Stabilität. Man tut ihm auch völlig Unrecht, wenn man glaubt, er habe etwa das Gelübde des Gehorsams gegen Regel und Abt, also das Gelübde, in dessen Bereich ein Aufenthalt außerhalb des Klosters fiel, weniger streng aufgefaßt, als das der Stabilität. Dem widerspricht die ganze Regel. Wohl aber schwächte er das Gelübde der Stabilität weniger ab, wenn er es von häufigen Ausnahmen frei hielt, wie sie durch manche Notwendigkeit einer Entfernung aus der klösterlichen Anstalt verursacht wurden, auch wenn man nicht übersieht, daß solche Fälle damals in den Klöstern Benedikts ungewöhnlich viel seltener waren, als später. Beim Gelübde des Gehorsams lag es in der Natur der Sache, daß Benedikt in einsichtsvoller Anordnung die Handhabung des Einzelfalles der Diskretion, dem so oft erwähnten, gewissenhaften Ermessen des Abtes überließ. Dem Gehorsam waren darum Fragen der Entfernung aus der klösterlichen Anstalt unterstellt. So entsprach es Benedikts Auffassung vom Ernste der Gelübde und von der Aufgabe des Abtes, der das Gelübde des Gehorsams in seiner Durchführung zu regeln hat. Daß Benedikt auch andere Punkte, die ihm ganz außerordentlich wichtig waren sogar unbedenklich dem Gehorsam gegen die Regel unterstellt, zeigt seine Gesetzgebung über den Sonderbesitz. Man darf auch ja nicht übersehen, wie sehr viel leichter es dem Abte gemacht war, jedem unnötigen Aufenthalte außerhalb des Klosters zu steuern, wenn nun die Mönche seiner Autorität auf Lebenszeit untergeben waren. In diesem Sinn bewirkte das Gelübde der Verbandsbeständigkeit im Vergleich mit den früheren Verhältnissen eine ganz bedeutende Stärkung der Autorität des Abtes. Daran braucht nicht mehr erinnert zu werden, daß das Stabilitätsgelübde eine Haupt-

quelle der „vagatio" abgrub. Es ist vielleicht auch bemerkenswert, wie gerade um Benedikts Jahre und nach ihm gallische und spanische Synoden, Agde 506, Orleans 511, Tolet. VII 646 sich gegen den Übertritt in andere Klöster und gegen freien Übergang zur Anachorese wandten, nachdem sie sich bis dahin vornehmlich um eine strenge Kontrolle der Reisen u. s. f. bemüht hatten.

Es geht auch nicht an, zu sagen, Benedikt habe in seinen Stabilitätsbestimmungen in überströmender Begeisterung einem Ideal gehuldigt, das sich als praktisch undurchführbar erwies. Er habe also von allen seinen Mönchen ausnahmslos das Gelübde gefordert, bis zum Tode in der klösterlichen Anstalt zu wohnen, und dieses streng lokale Element sei sogar das Wesentlichste seiner Stabilitätsidee gewesen, das Zentrum dieses seines Begriffes, um das sich dann dessen übriger Inhalt in Abständen konzentrisch anreihte, nämlich die Pflicht, ununterbrochen das tatsächliche gemeinsame Leben zu führen, lebenslänglich Mitglied des Profeßverbandes zu bleiben u. a. (Butler S. 126 ff). Er habe aber sofort gerade dieses Zentrum seiner Stabilitätsidee, die „stabilitas loci" im rein lokalen Sinne, wieder durchlöchern müssen. Das alles steht in unvereinbarem Widerspruch mit dem Wesen Benedikts. Auf den hl. Franziskus und sein Armutsideal hinzuweisen, das sich ebenfalls als praktisch undurchführbar erwiesen habe, ist völlig unhaltbar, weil dabei zunächst übersehen wird, daß der größte Gegensatz zwischen Benedikts und des hl. Troubadours von Assisi Wesen eben auf dem Gebiet der Gesetzgebung lag; während beide in anderen Punkten, namentlich im Ernste, mit dem sie ihre hohen Ideale vertraten, einander nahe stehen. Aber der Vergleich ist noch ungünstiger, als es zunächst scheinen möchte. Denn nicht Franziskus, sondern die kirchliche Autorität nahm die Änderungen an seiner Armutsforderung vor, Benedikt aber hätte selbst seine Idee, die er durch ein Gelübde auf die höchste Stufe der Geltung erhoben, sofort wieder durchbrochen.

Immer dem klaren Wortlaut der Regel folgend, nicht aus Opportunismus gegen die gesetzliche Entwicklung oder aus anderen Rücksichten haben wir das Wesen der „stabilitas in congregatione" festgestellt, wie es im Sinn Benedikts lag. Je aufmerksamer man den Text des Heiligen anhört, um so bestimmter tritt der geschichtliche Sachverhalt zu tage, um so mehr auch sieht man, wie vernünftig und zugleich wieder wie Erfolg sichernd und entschieden Benedikt am rechten Punkte in die Entwicklung eingriff, zu der die Geschichte der Beständigkeit im Mönchtum hindrängte. Sein Gelübde der Verbandsbeständigkeit schloß denn auch die Entwicklung ab.

Mein Weg nach Rom.

Von P. Augustin Daniels (Maria-Laach) †.

Die gedrängte Geschichte seiner Konversion, die wir hier in Übersetzung bringen, hat P. Augustin Daniels veröffentlicht in den „Roads to Rome", being personal records of some of the more recent converts to the Catholic faith (London 1901, Longmanns, Green & Co.) S. 65—71. Der Verfasser, geboren am 29. Mai 1864 zu Leicester in England, brachte bei seinem Eintritt in die Abtei Maria-Laach (Januar 1895) ein reiches Wissen in Mathematik und Naturwissenschaften, Philosophie, Literatur und vergleichender Sprachwissenschaft mit, das er im Laufe seines klösterlichen Lebens durch fortgesetzte philologische, philosophische und theologische Studien erweiterte und vertiefte. Sein Hauptaugenmerk schenkte er in späteren Jahren der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Mystik. Unter seinen literarischen Arbeiten ragt hervor: „Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogium des hl. Anselm", Paderborn 1909. Ein nachgelassenes, für die Geschichte Meister Eckharts sehr wichtiges Werk wird voraussichtlich noch veröffentlicht werden. P. Augustin Daniels war nicht nur ein geachteter Gelehrter, er war auch ein erfahrener Kenner der Welt und des Lebens, ein gewissenhafter Mönch und im wahrsten Sinne des Wortes ein gütiger Mensch. Als solcher lebt er fort in der Erinnerung seiner Mitbrüder, denen er am 25. November 1920 durch den Tod entrissen wurde. D. F.

In der ersten Zeit meines Universitätslebens im King's College zu Cambridge trug ich die Hoffnung, einmal anglikanischer Geistlicher zu werden. Damals zog es mich stark zur Lehre von F. D. Maurice, Charles Kingsley und anderen Vertretern der gemäßigt liberalen Richtung (Broad Church School) in der anglikanischen Kirche. Zwei oder drei Semester hindurch hörte ich sogar einige Vorlesungen über theologische Gegenstände. Allmählich jedoch trat in meinen religiösen Anschauungen ein Wandel ein. Ich begann an der geschichtlichen Wahrheit der Hauptgeschehnisse in den Evangelien zu zweifeln, und bald kam ich vom gläubigen Christentum weg und geriet unter den Einfluß der Philosophie Spinozas. Als ich im Jahre 1885 meinen akademischen Grad erwarb, hatten sich meine Auffassungen bereits weiter entwickelt, und in religiöser und philosophischer Hinsicht hatte ich mir einen ganz anti-metaphysischen Agnostizismus zu eigen gemacht, leugnete also jede sichere Erkenntnis des Wesens und der Ursachen der Wirklichkeit. Als Höchstziel aller Sittlichkeit galt mir damals das Ideal des modernen Humanitätsgedankens. Einzig ein Leben, das der Pflege der Wissenschaft und der Lösung sozialer Fragen geweiht war, schien mir lebenswert zu sein. Während der nächstfolgenden Jahre kam ich dann und wann in gelegentliche Berührung mit katholischem Denken und Leben, und dieser hoheitsvolle, mächtige Glaube, in dessen Schatten ich getreten war, übte einen nicht geringen Einfluß auf mich aus. Aber ich hatte das Empfinden, als ob die

durch solche Einflüsse hervorgerufene Geistesrichtung ihrem Wesen nach Gefühl- und Stimmungssache wäre, infolgedessen der sozialen Wirksamkeit abgeneigt machte, und deshalb unterdrückte ich diese Regungen und ging den alten Weg weiter. Zu der Zeit, von der ich hier spreche, war ich bereits einige Zeit an der Universität Heidelberg gewesen. Dort entstanden in mir Zweifel über die letzten Grundlagen und Voraussetzungen meines Agnostizismus. Ich gewann den Eindruck, als ob meine wissenschaftliche Weltauffassung auf Trugschlüssen und irrigen Voraussetzungen beruhe. Es drängte mich zur Annahme, daß eine Offenbarung nicht nur möglich, sondern auch vernunftgemäß sei. Es erschien mir sicher, daß kein wirklicher Widerspruch bestehen könne zwischen irgend welchen gesicherten oder auch nur wahrscheinlichen Ergebnissen der Wissenschaft und der christlichen Offenbarung, soweit ich sie verstand. Dieser Umwälzung im wissenschaftlich-theoretischen Denken folgte etwas später eine sittlich-praktische Umwandlung. Meine ethischen Ideale befriedigten mich nicht mehr, und der Darwinismus vermochte mir nicht mehr die Tatsachen des Gewissens zu erklären. Immerfort klangen die Worte des Dichters in meinen Ohren und verliehen den lebendigsten Überzeugungen meiner Seele Ausdruck:

> aliudque cupido,
> Mens aliud suadet. Video meliora proboque,
> Deteriora sequor.
>
> und es rät mir Begierde
> Anders als der Verstand. Denn ich sehe was besser und lob' es,
> Schlimmerem folge ich nach (Ovid Metam. 7, 19—21).

Es wurde mir klar, daß die einzige hinreichende Erklärung der inneren Stimme des Gewissens im Dasein eines persönlichen Wesens liegt, dessen Stimme sie ist. Ich war wieder gottesgläubig geworden. Aber ich fand, daß die Gotteserkenntnis, wie sie mir mein Gewissen vermittelte, meinem inneren Bedürfen nicht voll genügte. Wie konnte das Bewußtsein der Sünde beseitigt werden? Ich begann zu beten und hörte als Antwort eine Stimme, die sagte: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ihr sollt Ruhe für eure Seelen finden.“ Schon regte sich in mir das Verlangen nach Glauben, und ich sehnte mich darnach dieser Einladung zu folgen. Ich machte mich erneut daran, die Zeugnisse und Beweise für die göttliche Autorität und den übernatürlichen Ursprung des Christentums zu prüfen.

Die Wahrheit der Auferstehung war die Hauptfrage, der ich meine Aufmerksamkeit zuwandte. Unter meinen deutschen Freunden waren eine Anzahl rationalistischer Theologen, die gleichfalls die Tatsache

zugaben, die jedem Leser des Neuen Testaments auffallen muß: ich meine die hervorragende Bedeutung, die die Apostel der Lehre von der wirklichen Auferstehung ihres Herrn von den Toten beilegten. Meine Freunde wollten freilich das nicht zugeben, was mir die einzig vernünftige Erklärung dieser Tatsache zu sein schien, nämlich die geschichtliche Wirklichkeit der Auferstehung Christi. Sie versuchten, das Übernatürliche wegzuerklären, ich aber fand ihre Versuche unbefriedigend. Die Ursachen, die sie namhaft machten, konnten die zu erklärenden Wirkungen nicht verständlich machen. Das Dasein des Christentums und das Wachstum der christlichen Kirche sind so wuchtige Tatsachen, daß es unvernünftig ist, anzunehmen, sie könnten ihren Ursprung in ekstatischen Sinnestäuschungen und spiritualistischen Einbildungen der ersten Jünger und Anhänger Jesu gehabt haben. Eine derartige Annahme würde eine so ungeheure Zahl von Schwierigkeiten in sich schließen, daß gesunder Menschenverstand wie logisches Denken leichter und lieber die schlichte Feststellung der Evangelisten als geschichtliche Tatsache annehmen.

Weitere Studien und Untersuchungen bestätigten meinen Glauben an die Echtheit und Unverfälschtheit des Neuen Testaments als Ganzes. Ich fand, daß eine ausdrücklich genannte oder doch stillschweigend gemachte falsche Voraussetzung durchweg allen Beweisführungen der negativen Kritiker zugrunde lag, die Annahme nämlich, Wunder seien unmöglich. Eine solche Voraussetzung aber erschien mir als ganz unhaltbar und philosophisch widerspruchsvoll. So führte mich die Gnade Gottes zur Annahme der christlichen Offenbarung, wie sie im Neuen Testament enthalten ist.

Wie viele andere, fand auch ich in dieser Sammlung von Schriften bald manche „Dinge, die schwer zu verstehen sind“ — Dinge, die auf verschiedene, ja scheinbar widersprechende Weisen erklärt werden können. An welche Erklärung sollte ich mich halten? Gewiß an jene eine, die eingegeben war von jenem Geiste, den Christus zu senden versprochen hatte, damit er seine Schüler in alle Wahrheit einführe. Da erstand für mich nun die Frage, wo dieser Heilige Geist heutzutage zu finden sei. Ich wußte, daß die Kirche Roms den Anspruch erhob, alleinige Erbin dieser Verheißung zu sein, und wie ich schon angedeutet habe, hatte ich eine gewisse geistige Empfänglichkeit und Neigung für den Katholizismus. Die wundervolle Einheit seiner Lehre, die unübertroffene Schönheit seiner Liturgie und die ruhmvollen Überlieferungen seiner Vergangenheit hatten sich im Laufe meiner Studien oft zu einer Einheit verbunden und dann einen starken Eindruck auf

mich gemacht. Aber in die Gemeinschaft der katholischen Kirche einzutreten, war eine Sache von weitreichenden Folgen, und eine zeitlang schreckte ich vor diesem Schritte zurück. Ich wußte, daß viele Anglikaner glaubten, ihre Kirche sei die rechtmäßige Erbin der Verheißung Christi in England. Sie wandten auf die englische Staatskirche die Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolizität an. Deshalb begann ich, die Ansprüche des Anglikanismus zu prüfen. Aber das Ergebnis war, daß ich am Ende meiner Untersuchungen Rom nur näher gekommen war. Mein erster Eindruck war dem Vorhandensein gültiger, priesterlicher Gewalt in der anglikanischen Staatskirche günstig. Es schien mir mindestens sehr wahrscheinlich, daß die materielle und formelle apostolische Nachfolge bei Parkers Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury nicht unterbrochen worden war. Wegen der unzulänglichen Intention so vieler Bischöfe bei Spendung der Weihen befürchtete ich jedoch, daß in den Reihen der englischen Geistlichkeit die Zahl gültig geweihter Priester nicht sehr groß sein könnte.

Als ich an die Prüfung der Apostolizität der anglikanischen Lehre kam, sah ich mich bald in große Schwierigkeiten verwickelt. Das offizielle Gebet- und Ritualbuch der englischen Kirche (Book of Common Prayer) enthielt vieles, das leicht im katholischen Sinne gedeutet werden konnte; die neununddreißig Artikel aber — die amtlich festgelegten Grundlehren des Anglikanismus — standen ihrem klaren Wortsinn nach in Gegensatz zu der geschichtlichen Übung der Kirche und zur ausdrücklichen Lehre der Konzilien und Kirchenväter. Ich wollte Klarheit bekommen über die Lehre der anglikanischen Kirche. Aber ihre eigenen maßgebenden Glaubensformeln und ihre Liturgie widersprachen einander. Ganz natürlich wendete ich mich zu den Erklärern des anglikanischen Glaubens, und da fand ich die Bischöfe in hoffnungsloser Uneinigkeit bezüglich verschiedener höchster Lebensfragen der christlichen Offenbarung. Auch fand ich, daß bischöfliche Äußerungen in Glaubenssachen weder Klerus noch Laien zu verpflichten schienen. Meine Frage, was ich glauben mußte, um mein Heil zu erlangen, sollte in der anglikanischen Kirche unbeantwortet bleiben, und mein einziger Trost war der Rat eines gelehrten, ernsten Theologen, ich solle für die Lösung all meiner Schwierigkeiten auf die Wiedervereinigung der Christenheit und auf die nächste allgemeine Kirchenversammlung warten. Allein solange konnte und durfte ich nicht warten. Ich hatte eine Seele, die ich retten mußte, und ich war völlig gewiß, daß unser Herr seine Verheißung nicht konnte uner-

füllt gelassen haben, und daß ich Gewißheit in Glaubenssachen haben würde, sofern ich nur den Weg zur wahren Kirche fände. Ich begann zu sehen, daß die englische Kirche kein Teil des sichtbaren Reiches Christi auf Erden sein konnte, denn dieses mußte gemäß den ausdrücklichen Worten des Evangeliums die potestas docendi, die Lehrgewalt, nicht nur besitzen, sondern auch ausüben.

Nun begann ich, regelmäßig dem hl. Meßopfer beizuwohnen sowie die oftmals sogenannten „römischen Anmaßungen" zu prüfen: die höchste Gewalt des römischen Stuhles usw. Punkt für Punkt führte mich Gottes Gnade dazu, sie als durchaus begründet und rechtskräftig zu erkennen und anzuerkennen. Jetzt erschienen mir die anglikanischen Ansprüche in ganz anderem Licht. Selbst wenn es in der englischen Kirche gültig geweihte Bischöfe und Priester gab, so waren sie doch Schismatiker und hatten für den Gebrauch ihrer bischöflichen und priesterlichen Gewalten keine rechtmäßige Jurisdiktion und Sendung. Diese konnten sie nur von Rom erhalten, von dessen Bischof sie aber lehren mußten, daß er „in diesem englischen Reiche keine Autorität noch Jurisdiktion" besitze. Jetzt entstand die Frage, ob ich nicht in der Hoffnung auf Wiedervereinigung mit dem römischen Stuhle in der anglikanischen Kirche bleiben durfte. Mit Gottes Gnade konnte ich die verneinende Antwort geben. Wer eine Kirche als schismatisch erkennt und doch unter irgend einem Vorwand in ihr verbleibt, macht sich der Sünde des Schismas schuldig. Gerade damals fiel mir P. Wilmers „Lehrbuch der Religion" in die Hände. Die Art und Weise, wie er die Frage der anglikanischen Weihen behandelt, machte einen starken Eindruck auf mich. Indem er die geschichtliche Frage von Parkers Nachfolge und die dornenvolle Frage der Weiheintention beiseite läßt, zeigt der gelehrte deutsche Jesuit mit theologischen Gründen aufs klarste, daß die Formeln des anglikanischen Weiheritus immer völlig unzulänglich waren um als „Form" einer gültigen Weihe zu dienen. Jetzt war ich völlig überzeugt, daß es meine Pflicht war, um Aufnahme in die Gemeinschaft der heiligen römischen Kirche zu bitten. Bald darauf wurde ich mit einem Benediktiner der Abtei St. Martin zu Beuron bekannt. Ich bat ihn, mich in die Kirche aufzunehmen. Er antwortete mit einer Einladung, nach Beuron zu kommen, um mich dort auf den großen Schritt, den ich tun wollte, vorzubereiten. Ich nahm diese gütige Einladung an und wurde in der Karwoche des Jahres 1893 in die katholische Kirche aufgenommen. Dies ist, kurz beschrieben, der Weg, auf dem der gute Hirte in Gnaden eine irrende Seele in jene eine Herde geführt hat, deren Türe er selber ist.

Der Kanon.

Von P. Desiderius Lenz (Beuron).

Am 5. September ist ein halbes Jahrhundert verflossen, daß die kleine St. Mauruskapelle durch die kirchliche Weihe dem Gottesdienste erschlossen wurde. „Dienstag der 5. September wird in der Geschichte des Donautales unvergeßlich sein", schrieb der damalige Annalist (P. Bonifaz Wolff) in die Jahrbücher des Klosters: „An ihm wurde die nun auch fast vollständig ausgestattete St. Mauruskapelle in feierlicher Weise konsekriert..." Wir glauben, daß es unseren Lesern eine Freude sein wird, bei diesem Anlaß den ehrwürdigen, nunmehr im neunzigsten Lebensjahre stehenden Künstler, den Erbauer der Votivkapelle, selber reden zu hören. Die kleine Abhandlung, die wir im folgenden bieten, ward von dem greisen Meister, in Erinnerung an die schon in das Jahr 1870 fallende Vollendung der eigentlichen Kapelle, 1920 in der Festoktav der Himmelfahrt Mariens „dem teuersten hochwürdigsten Vater, Erzabt Raphael Walzer, gewidmet". Ein paar Änderungen bezw. Erweiterungen hat der Verfasser bei der Drucklegung noch vorgenommen; die Anmerkungen stammen von uns.

Von der Geometrie der Größen, ihren Abarten.

Die erste ist wohl die weltlichen, materiellen Zwecken dienende: Vermessung der Erdoberfläche, Verteilung dieser an die Besitzer, Kenntnis von Land und Meer. Die Menschheit sich in diese teilend zu friedlichem oder umstrittenem Besitz als Eigentum! —

Die zweite ist die Geometrie der Mechanik, Teilung von Zeit und Kraft, von der Taschenuhr an durch die ganze Maschinenkunde, alles auf Ordnung und Disposition der Zahlen und deren Kräfte beruhend. Die Kräfte aber vermitteln uns die vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde! —

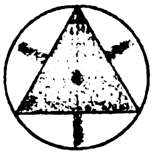
Die dritte, die Geometrie der Größen in der Schöpfung Gottes, erscheinend als Geometrie der Schönheit, der Ordnung, der Regularität der Figuren, zunächst in Flächen, ihrer gegenseitigen Harmonie, in Zahlen, in Winkeln, in Größen: Gott schuf alles nach Maß, Zahl und Gewicht! (Weisheit 11, 21.) —

Die vierte, Anwendung dieser Dinge auf die Kunst als Sprachzeichen, als Worte Gottes zu den Menschen zu sprechen. Das die eigentliche ästhetische und ethische Geometrie, deren Sinn auch von dem Schönen und Wahren noch hinüberspielt in das Gute, in seiner höchsten Bedeutung in das Heilige; die sich in Beziehung zu Gott selber stellt als Art und Weise, Ihm die Ehre und höchste Anerkennung als Gottesdienst darzubringen — auch um den Altar: Liturgik!

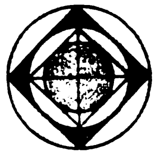
Das höchste Resultat dieser Geometrie wäre nun zunächst die Darstellung und Bildung des Menschen, und dieser in zwei Geschlechtern, maskulin und feminin. Hier wirft sich die Frage auf, ob Menschenwitz überhaupt ausreichen werde, dieser Aufgabe zu nahen, da auch

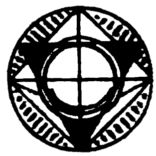
die ganze Wissenschaft der Christen und der alten Juden dieses Rätsel als Frage — „Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis" (Gen. 5) beide in ihrer Theologie diese Frage zu lösen nicht einen Finger bewegten; und der Grund zu diesem war, weil beide keinen festen Punkt finden konnten, den Fuß zu setzen, die Aufgabe, deren Lösung zu beginnen; es fehlte die Zahl[1].

Es heißt also: Gott schuf alles nach Zahl, Maß und Gewicht, und wieder: Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde; dieses Ebenbild können wir uns aber gar nicht denken, als daß es Zahl und Maß, Bild und Form habe, aber welche?


Drei in Eins


Eins in Drei


Oktave und Kreuz


Quint, Quart, Terz

Nun lehrt uns das heilige Evangelium, daß das „Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt" (Joh. 1, 14); das Wort im Fleische ist aber Christus in seiner heiligsten Menschheit; es wäre also in Christus unsere Menschheit in ihrer Normbildung, in seiner heiligsten Mutter, der Jungfrau, die Norm aller Weiblichkeit erschienen. Wenn es uns nun gelänge, von diesen Normbildungen die Zahlen, wenigstens nur den Anfang einer Zahl als Form zu wissen und festhalten zu können, so wäre uns geholfen.

Aber wie sollen wir die Zahl dieser Normbildungen feststellen können, da das ganze Meer der uns umgebenden Menschenbildungen diese Norm nicht mehr hat und zeigen kann. Bloß Adam und Eva hatten als Prototyp der Urbilder, die im Herzen Gottes, diese normalen Zahlen und Maße; aber mit dem Sündenfall gingen sie verloren, und die nachfolgende, durch Sünden entstellte Menschheit in ihren zahllosen Variationen kann uns diese Ur=Norm=Maße nicht mehr zeigen, sie sind alle abnormal, ähnlich, aber alle entstellt, die göttliche Norm nicht mehr tragend. Auch ihre Ideen sind ja andere! Dort waren es Formen Gottes und der Mutter ihres Gottes — hier durchweg Formen der Menschen[2] — nur ähnlich, aber nicht Norm!

Nun wissen wir aber, daß nachweisbar die Kunst der alten Ägypter, die von uns klassisch genannte Kunst der Griechen als Erben der alten Ägypter, den Kanon dieses Norm=Menschenpaares kannten, in ihren Werken ihn betätigten und zum Bilden der Kunst schufen, die

wir das klassische Ideal nennen, die als unnachahmlich bis heute uns entzücken, als Bildungen einer höheren Art der Menschenbildung als göttliche, nicht menschliche, in der nun unser ganzes Geschlecht erscheint.

Was war nun dieser Zauberschlüssel, der es diesen alten vorchristlichen Völkern ermöglichte, solche Ideale der Bildkunst, der Architektur zu erstellen, einer Kunst, die bei den Ägyptern dreitausend und mehr Jahre die Kraft ihrer Formprinzipien, ihres Denkens bewahrte, die am Schluß ebenso gesetzhaft in Kraft und Harmonie stand wie am Anfang, da noch die Ideen der wahren Gotteserkenntnis sie hoben und regierten und ihre Gesetze geschaffen, resp. aus den Tiefen der Naturgesetze herausdestilliert hatten, — dies der Grund, warum sie gleichsam eine Ewigkeit in sich hatten, und darstellten, trotz der Götzenideen, die die spätere Zeit dazu tat. —

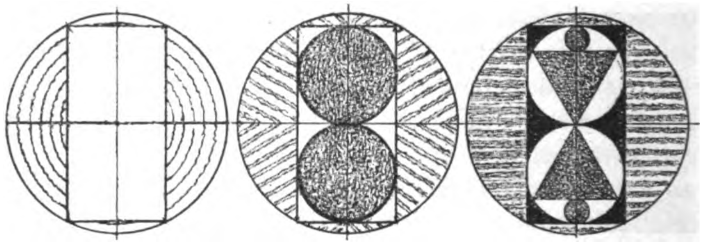
Was war dieser Zauberschlüssel, der es den Griechen ermöglichte, ihre Zwölfgötterzahl in den feinst akzentuierten Bildungen darzustellen, aus einem, ihnen bekannten Normbild abzuleiten, immer dieselben Gesetze und die ganze Reihe der erkennbaren Charaktereigentümlichkeiten herausdestillierend[3], mit diesem die zum Ideal erhöhten Formen der Menschenbildung als Wunder der Bildkunst der Menschheit zu schenken, die bis zum heutigen Tage ihren ewigen Wert und Adel behaupten in einmütigem Urteil der ganzen Menschheit — was und welches war denn dieser Zauberschlüssel?

Das war der Kanon der normalen Menschengestalt in zwei Geschlechtern, gegeben, um das Idealbild des Gottmenschen Christus, das Wort im Fleische, und seine jungfräuliche Mutter Maria, die Norm der Weiblichkeit, darzustellen. Und dieses war das Licht, das Heil der Führer auf diesen neuen Pfaden, der über den Verismus sich erhebenden Kunst, bestimmt und von Gott gegeben und enthüllt den Menschenkindern, um die gotteswürdige Kunst pflegen zu können.

Nun wären die Fragen vor uns, woher wird nun dieser Kanon stammen, wo ist sein Anfang und in welchen Formen, Zahlen erscheint er? Die erste historische Nachricht, die wir von ihm haben, ist die einzige Stelle bei Vitruv, daß die Griechen einen Kanon hatten und daß Polyklet, ein Zeitgenosse Phidias' und Myrons, alle drei Schüler von Agelades, die Regeln und Zahlen dieses Kanon schriftlich fixiert hätte: Er gibt drei Gesetze an, von denen aber nur zwei brauchbar sind, das dritte ganz unverständlich — er teilt auch mit wie an anderem Orte schon gesagt ist, daß die Griechen ihre Tempel nach dem Maß des Menschen, respektiv seinem Prinzip der Teilung gebaut hätten. Da dieser Kanon aber verloren, bleibt die Stelle unverständlich.

R. P. Odilo Wolff O.S.B. hat dieses Verständnis wieder ermöglicht, indem er das Konstruktionsprinzip des Kanon auf griechische Tempel (und auch andere) anwandte, erprobte und die Richtigkeit in seinem Werk Tempelmaße darstellt.[4]

Ebenso nachweisbar ist, daß die Ägypter diese Erkenntnis schon hatten und zwar in der ältesten Zeit schon, was um so mehr die Frage erregt: wann, wo fängt er an, wo wird wohl der erste Glück-



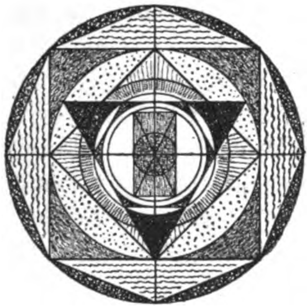
Die Fundamente des Kanon

liche gewesen sein, dieses Rätsel zu lösen? In dem heiligen Buche lesen wir, daß der Schöpfer dem Manne Adam, ihm als der Krone der Schöpfung alle seine Werke zeigte, und Adam sollte Namen und Deutung geben und in diesem Sinn und Bedeutung eingeschlossen sein. Wenn nun der Schöpfer Adam fragt: „Und was sagst Du von Dir selber. Wie nennst Du Dich", da antwortete Adam, und diese Antwort setzt voraus, daß der Schöpfer ihm in Form und Bild erkennbar war, er in der Gottesgestalt Maß und Zahl erkannte, da antwortete er: „Ich bin Dein Bild, Dein Abbild."

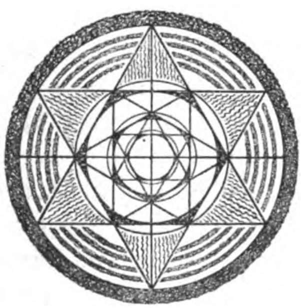
Und er hatte richtig geschlossen und geantwortet; denn den Drei-Einen sah er, im regulären Dreieck. Um diese Frage lösen zu können, war und mußte Adam schon eingeführt sein in die Weisheit Gottes, die in der Schöpfung verborgen, in ihr niedergelegt worden; nach Pastor Pörtzgens Buch (Das Herz Jesu im Weltplan) war Adam schon mit einer solchen hohen und tiefen Erkenntnis der Weisheit Gottes ausgerüstet, daß alle Wissenschaft der Welt, der gelehrtesten Männer, sich gegen sein Wissen verhält, wie ein Taglöhnerlohn gegen einen reichsten Besitzer vieler Güter.[5]

Ihm, Adam, waren, mußten also schon bekannt sein, all die Tiefen der Geheimnisse der ästhetischen Geometrie Gottes, die Gesetze von Maß, Zahl und Gewicht, um das Wirken Gottes in den Werken der Schöpfung zu verstehen, sie mit Namen nennen und zugleich beschreiben zu können.

Ihm war also bekannt das Wesen Gottes in der Dreiheit, Dreifaltigkeit, dessen Symbole Kreis, Quadrat und reguläres Dreieck, und seine Antwort an den Schöpfer: „Ich werde Dein Bild, Abbild sein" ergab sich als das notwendig Zunächstliegende — So Adam! — Und von ihm also die Kenntnis des Kanon der Normen des Menschenpaares abzuleiten, herzuführen, war nicht ein Wagnis, sondern die nächst-natürliche Sache! — So finge also des Kanon In-Kraft-u.-Wirkung-Treten schon mit Adam an, und wenn die Exegeten sagen: Seth oder Enos waren die ersten, die anfingen für die Verehrung Gottes ein Haus, eine Stätte zu bereiten (Allioli) d. h. den Tempelbau zu ersinnen, in Tat zu setzen, so waren diese die Schüler Adams, und die ältesten und ersten Motive dieser Tempelbaukunst waren also die, die wir in der ältesten Kunst der Ägypter, in den Werken, die in der Zeit der noch wahren Gotteserkenntnis entstanden, uns vor Augen stehen, die sich in ihren Formen erhalten haben: das sind die Pylonen, die stärkste, ewige Kraft und Dauer verkörpernd, die Pfeiler- und Säulenstellungen und ihre geradlinige, steinerne Eindeckung nach den damaligen Bedingungen von der Natur dargeboten, ermöglicht. Und das sind diese Prinzipien der äußersten Einfachheit, Logik, als ewige Gesetze sich darstellend, Prinzipien, die ewig wahr sein, ewig ihren Beruf behalten werden, die Menschheit zu erziehen für das Wahre, sie heranzuführen an das Ewige und besonders und vor allem sie für die Prinzipien, Gedanken der Autorität, der Ewigkeit, der Wahrheit empfänglich zu machen; ihnen diese vor Augen gestellt in den Werken dieser Tempelbaukunst. Dahin gehören ferner jene an die Pfeiler gestellten Priester (Engel)-gestalten, jene Riesenbilder des Kanon: Memnonsäulen genannt, die Autorität der Ewigkeit Gottes darstellend, ganze Reihen von Engeln vor dem Heiligsten in Ehrfurcht mit gehobenen Flügeln stehend, in ihrem Wesen



Die Blüte der Harmonie



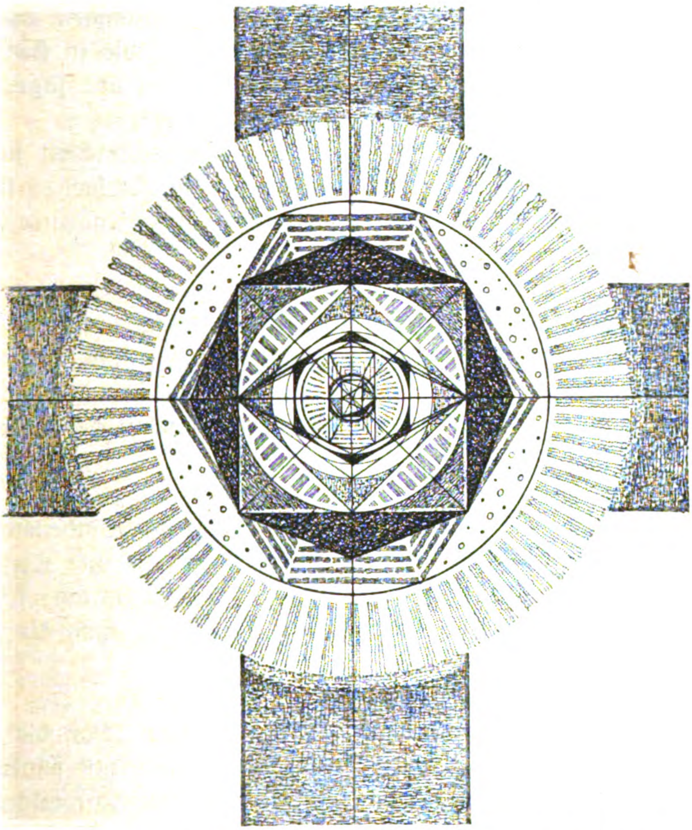
Der Quintenschlüssel

alles dieses deutlicher und kräftiger und erhebender uns sagend, als es zehntausende und ungezählte gotische Fialen zu sagen vermöchten. Das sursum corda (der Gotik), will zuerst das timor Domini principium sapientiae [Spr. 1, 7] (des Romanischen), d. h. einen immensen Glauben, daraus dann die erkennende Liebe! Fialen allein deuten richtig aber bleiben stumm; jedes Wachsen und Streben in die Höhe: jede brennende Kerze, jede Pflanze sagt dies deutlicher und lebt; doch sind sie uns auch stumm, sie sind ohne Seele und Sprache. Engelgestalten aber im Dienst der heiligen Kunst jedoch nur solche, die nach Maß und Zahl gebaut sind und heilige Gedanken darstellen und Gefühle anregen, diese sind als vernünftige Wesen Gottes die ersten der Schöpfung, den Menschen als wohltätig zugestellt und bestimmt, ihm ihr Beispiel zu geben, während alle anderen stummen Erscheinungen, weil ohne Leben, uns nichts sagen. Und wenn ihnen auch das Wesen (die Größenmaße) der Monumentalität fehlt, das aber in den geringsten Mitteln seinen Ausdruck finden kann, dann wird die religiöse Kunst ihre erste Aufgabe, Schönheit der Ordnung (wie Bossuet der ägyptischen Kunst nachrühmt) darzustellen, in Klarheit, Sicherheit und Ebenmaß der Motive — alles aus frommen Gemüte gedacht, gefühlt, gemessen (und dies die erste Bedingung), dann wird sie ihre Aufgabe doch immer noch erfüllen können.

Monumentalität gibt aber nur das stets in Fühlung sein mit den ewig reinen Maßen, die eben ihr Erscheinen aus Gott, seinen ewigen Gesetzen der heiligen Zahlen herführen, die dem „Eins“ der Gottheit selber nahestehen, die nächsten und ihrer Nähe wegen die heiligen genannt sind. Das sind die Zahlen, die hinführen die Normbildung des Mannes zu finden. Die Grundform des Erscheinens des ewigen Wortes im Fleische mit drei Maßen gibt der Quintenschlüssel ab mit dem (als Durchmesser gewählten) Wurzel 12 als Grundton und seinem Wurzel 4 und Wurzel 3 ($3 \times 4 = 12$) — vgl. die Figur des Quintenschlüssels und des Quintenschritts — Das Normbild aber der Frau zu finden, dazu ist das Wurzel 5 nötig, d. i. die Diagonale des Doppelquadrats, die weibliche Zahl Wurzel 5, die als Goldener Schnitt allein vermag den Kontrast als des zweiten Geschlechtes zum Bilde des Mannes zu erstellen. Und ohne dieses Wurzel 5 ist es unmöglich die Brücke zu finden, vom Bilde des Mannes zum Bilde der Frau zu gelangen, d. h. das Bild der Frau zu erstellen.

Das sind ferner die fünf regulären Körper, die in sich alle die Maße tragen, zur Verfügung stellen, der heiligen ästhetischen Geometrie zu dienen. Ihre Namen sind als alle in der Kugel stehend:

der erste in dem Hohlraum zwischen dem Kubus und seiner Kugel das Pentagonaldodekaëder; weil außerhalb des Kubus stehend, genannt: der erste, der äußere Goldene Schnitt-Körper. Es umschließt den Kubus, der der König aller fünfe, ihr Haupt und der Träger aller ist, der in seiner quadraten Fläche das Wurzel 1 als Seite und



Die fünf regulären Körper — von Ewigkeit im „Geiste Gottes"
Deren heilige Maße und Zahlen!
Die Werkzeuge Gottes „das Heilige zu bilden"

Wurzel 2 als Diagonale trägt[6]. Der Diagonalenschnittpunkt des Kubus ist das Zentrum für alle fünf Körper und überhaupt für alle Tätigkeit, die im Kubus sich entwickeln kann. Diese zwei Zahlen als Einheit, als Eins in sich und untrennbar verbunden, zeigt den Gedanken der zwei Geschlechter. Nur verbunden haben sie Leben, getrennt sind sie beide ohne Sinn und Bedeutung, höchstens die Quadratform, als

Wurzel 1, nur sich selber dienend, aber ohne das Wurzel 2 hohl und leer; das Wurzel 2 aber ohne das Eins überhaupt nichtssagend, ganz bedeutungslos. Als dritte Figur erscheint das Oktaëder, in zwei Ansichten (Spitze und Seite zeigend); als vierte das Tetraëder (einfach für sich und verschränkt zum Hexagon); als fünfte das Ikosaëder, der zweite, der innere Goldeneschnitt-Körper, in zwanzig regulären Dreieckflächen und zwölf regulären fünfseitigen Pyramiden, die zwei Zahlen 3 und 5, die in sich größten Gegensätze, wie in Harmonie auf das Innigste verbindend. — Was das bedeutet und sagen will, wird tiefste Frage für den sinnenden Verstand sein!

Das sind die fünf regulären Körper. Solange die Welt steht ist es nie einem Menschengeist möglich geworden, einen sechsten zu finden; sie schließen also die ganze Weisheit der ästhetischen Geometrie Gottes in sich.

*

Und endlich die aus dem Schatz dieser Gesetzmäßigkeit sich erhebenden Normbilder des Norm-Menschenpaares in Christus, dem Gottmenschen und der Jungfrau, Mutter ihres Gottes, deren alles überragende Schönheit, die Krone der Schöpfung, dereinst auf Erden erschienen war.

*

Aus diesen Quellen erfließen allein die Werke der erhabenen, religiösen, uns erhebenden Kunst, aus diesen schöpft sie ihre Ehrfurcht, Würde und Kraft; durch sie allein vermag sie eine Sprache für das Göttliche, Heilige in Einfalt zu werden. Das zeigt schon die ganze alte klassische Kunst.

*

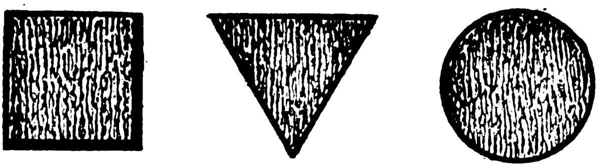
Es sind das freilich alles nur Werkzeuge, nicht schon die Kunst selber; sie sind das, was in der Musik der Akkord mit seinen vier und die Tonleiter mit ihren acht Zahlen sind, die diatonische (die chromatische mit ihrem scheinbaren Reichtum, die nur Weichlichkeit, ist von der hl. Kirche als Musik der Welt nicht akzeptiert). Sie sind es, die mit dem Rhythmus die ganze Sprache der Kunst und der Musik in sich tragen; und es wird sich immer zeigen, daß, je höher, heiliger die Ideen, die Motive, die Gedanken sind, je tiefer sie in der Wahrheit fußen, Ausfluß, Darstellung der Wahrheit sind, daß diese Urmasse und Ursymbole, und nur sie, je einfacher, dem „Eins" näherliegend, die Mittel, die Werkzeuge sein werden, die in ihren Oktaven unter sich reiche Skala des Ausdrucks zu bilden.

* * *

Darum sagt schon Winckelmann das große, wahre Wort: „Das Schöne in Einfalt wird erhaben."

Diese Werkzeuge aber genau kennen zu lernen, in sein Auge und Gefühl einzutragen, d. i. die Sprache der Kunst zu lernen, das geschieht am besten, es mit dem Üben derselben in Verbindung zu tun. Da würzt eines das andere[7].

Diese Wege kann aber nur das angeborene Talent-Genie gehen und finden, das ist der göttliche Beruf.



Anmerkungen.

[1] Der Verfasser denkt hier als echter Künstler. Ihm schwebt zuerst, wenn nicht einzig, die Gestaltung des menschlichen Leibes vor Augen bezw. der Aufbau seines Idealmenschen, des Kanon, konstruiert aus Kreis, Quadrat und Dreieck, für ihn die Urfiguren und Symbole des Dreifaltigen Gottes, dessen Widerschein er auf Grund der Genesisstelle in den äußeren Maßverhältnissen des Normalmenschen erblickt. Gewiß können wir uns das Eben- und Abbild Gottes, den geistkörperlichen Menschen „gar nicht denken, als daß es Zahl und Maß, Bild und Form habe"; aber ebenso gewiß trägt der unermeßliche Gott selber weder Zahl noch Maß, weder Bild noch Form an sich, wenngleich die Ideen von Zahl und Maß, von Bild und Form so gut wie alle anderen Ideen in ihm ruhen und aus ihm ihren Ursprung haben.

Die Theologie hat von jeher die Stellen Gen. 1, 26 f. und ihre Parallelen (5, 1; 9, 6; Weish. 2, 23; Sir. 17, 1 ff.; vgl. Luk. 3, 38; Apg. 17, 28 f., auch Joh. 10, 34 f.) so verstanden, daß das Geistige im Menschen den geistigen Gott in etwa abbildet. Sie hat näherhin, besonders Augustinus folgend, in dem Hervorgang von Gedanke („Wort") und Liebe aus Verstand und Willen des Menschen ein wenn auch nur schwaches Spiegelbild der innergöttlichen Hervorgänge in der Menschenseele erkennen zu dürfen geglaubt (vgl. den hl. Thomas, S. Th. I, 45, 7 und 93). Dem Leiblichen des Menschen billigt sie — freilich mehr philosophisch als theologisch — nur den Charakter der Fußspur (vestigium) Gottes zu; daß die Seele es ist, die sich ihren Leib aufbaut, verschlägt dagegen wenig. Für jede Verdeutlichung dieser „Fußspuren" Gottes in der sichtbaren Schöpfung wird sie aber als erste Dank wissen.

Über diese natürliche Ebenbildlichkeit hinaus lehrt dann bekanntlich Theologie und Glaube eine übernatürliche (vgl. Joh. 1, 12 f.; 1 Joh. 3, 9; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15 f., 29; 2 Petr. 1, 4), die den religionsgeschichtlich so bedeutungsvollen Texten der Genesis erst recht Relief und Wirklichkeitsbedeutung gibt: die Gottähnlichkeit durch die Gnade, durch die wir in Wahrheit „Kinder Gottes heißen und sind" (1 Joh. 3, 1).

[2] Anspielung auf Gen. 5, 3: „... Adam zeugte einen Sohn nach seinem Bild und seiner Ähnlichkeit ...", wozu Allioli, Die hl. Schrift I (1845) anmerkt: „Ein Ebenbild des sündigen Adam!"

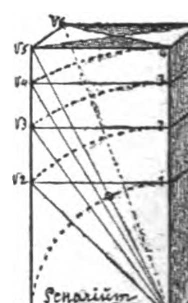
[3] Hier greift der Verfasser, wie er mündlich bemerkt, einen Goetheschen Gedanken auf: Italienische Reise, Rom, 28. Januar 1787. Goethe sagt dort, er suche „zu er-

forschen, wie jene unvergleichlichen Künstler verfuhren, um aus der menschlichen Gestalt den Kreis göttlicher Bildung zu entwickeln, welcher vollkommen abgeschlossen ist und worin kein Hauptcharakter so wenig als die Übergänge und Vermittlungen fehlen. Ich habe eine Vermutung, daß sie nach eben den Gesetzen verfuhren, nach welchen die Natur verfährt, und denen ich auf der Spur bin. Nur ist noch etwas anderes dabei, das ich nicht auszusprechen wüßte." Was seine Naturforschungen über „Pflanzenzeugung und Organisation" anlangt, so schreibt der Dichter am gleichen Orte, Neapel 17. Mai 1787, daß er die „Urpflanze" im wesentlichen entdeckt habe „das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll". Dieses „Modell und der Schlüssel dazu" wäre also so eine Art Gegenstück, ein Natur-Kanon gegenüber dem Kunst-Kanon.

[4] Wolff, P. Odilo O. S. B., Tempelmaße. Das Gesetz der Proportion in den antiken und altchristlichen Sakralbauten. Mit 48 Illustr. im Text und 82 Tafeln. Wien, 1912, Schroll. — Derselbe, Der Tempel von Jerusalem ... ebd. 1913. Im zweiten Werk findet sich neben dem schematischen Kanonkopf (vgl. Bened. Monatschr. I, 269) der ganz nach dem Schema gezeichnete, prächtige Römerkopf des heiligen Soldaten Sebastian (Originalkarton von P. Gabriel Wüger).

[5] Pörtzgen, P. J. M., Das Herz des Gottmenschen im Weltplane[2]. (1895, S. 121) sagt im Einklang mit den großen Theologen (z. B. Thomas von Aquin, S. Th. I, 94), Adam habe über eine „so umfassende und eindringende Kenntnis der Wesen und ihrer Zweckbeziehungen" verfügt, daß die gewaltigen Kulturerrungenschaften der gesamten nachfolgenden Menschheit „gegen das reiche Mitgiftkapital des ersten Menschen" nur wie ein „mühsam ertaglöhnerter Pfennig" sind.

[6] Bezeichnet man mit dem Künstler das Quadrat als 1 bezw. dessen Seite als Wurzel 1, so ergibt sich die Regelmäßigkeit der folgenden Maße einfach nach dem pythagoräischen Lehrsatz; so z. B. das Wurzel 2 für die Quadratdiagonale und Wurzel 5 für die des Doppelquadrates, vgl. seine „Senarium" geheißene Figur.



[7] Hierüber hat der Meister einmal recht anschaulich an einen seiner Schüler unterm 25. 3. 1903 aus Montekassino geschrieben: „... Du sagst also, daß Du gerne über die Kunst des Messens etwas mehr wüßtest. Und da hast Du ganz recht, es ist viel leichter nach dem Gefühl zu duseln als mit Vorteil zu messen; es hat etwas Abstoßendes im Anfang das Messen, denn sowie ich es profitieren will, kommt sofort die Frage, wie soll ich messen, was soll ich messen? Wenn der Körper des Menschen scharfe, genaue Grenzen in seinen Teilungen hätte, wie etwa ein Pfeiler oder eine Säule oder ein klein oder groß Gerät — so wäre es ja nicht so schwer. Nun hat er aber lauter weiche, runde, scheinbar unbestimmte Formen, genaue Punkte finde ich nur einige und die genaue Grenze ist nur die Außenlinie.

Aber das darf einen nicht erschrecken, das muß durch Klugheit und Zähigkeit eingebracht werden, am Anfang schmeckt es mühsam, zuletzt wird es eine Lust ... und zuletzt wird sich mir der ganze Körper wie eine Architektur, wie ein Bau, in Harmonie und Ebenmaß darstellen; zu diesem hatten es die Alten gebracht. Die bestimmten Formen und Maße genügen vollständig, um die weichen Zwischenformen zu messen, einmessen zu können, (denn da gibt es ja 1000 Möglichkeiten, und die richtige ist die, die zu meiner Aufgabe am besten sich einmißt). So haben die Alten den Einen Körper wie auswendig in seinen Maßen und Formen gekannt, und mit Schwung, mit Sicherheit, mit Leichtigkeit, mit Freude gearbeitet; denn da sie innere Harmonie, heilige Maße traktierten, so fühlte sich ihr Geist gehoben, wie ich in der Tat keine Antike kenne, die den Eindruck macht, als ob sie das Resultat großer Plage, trübsinnigen Bohrens wäre; wohl aber machen diesen Eindruck die Werke derer, die von Form und Maß nichts wissen und Sklaven des Modells geworden..."

Paradieseskult und christlicher Kult.

Von P. Bernhard Durst (Beuron).

II. Die evangelischen Räte.

(Fortsetzung.)

So wenig als der Verzicht auf die irdischen Güter hätte im Paradies der Verzicht auf die Ehe sittlichen Wert und Berechtigung gehabt. Gott selbst hat die Ehe im Paradies eingesetzt (Gen. 1, 27. 28); er selbst hat das Liebes- und Freundschaftsband um die Ehegatten geschlungen und in freiem, heiligem Ratschluß den Lebensbund zwischen Mann und Frau als Mittel zur Erhaltung des Menschengeschlechtes bestimmt. Gott hätte jeden Menschen wie Adam auch dem Leibe nach unmittelbar erschaffen können; aber in herablassender Liebe trat er durch die Einsetzung der Ehe an die Eltern gewissermaßen einen Teil seiner Schöpfermacht ab (vgl. Eph. 3, 15). Der Liebesbund zwischen Mann und Frau und die den Eltern mitgeteilte Macht und Würde sind also etwas in sich Hochheiliges und sollten nach den Absichten Gottes in ehrfürchtiger Dankbarkeit zum reinsten und erhabensten Gottesdienst benützt werden. Aber die Paradiesessünde hat die Pläne Gottes durchkreuzt und gerade dem Heiligsten und Erhabensten die Heiligkeitsweihe beeinträchtigt und bewirkt, daß aus dem ehelichen Lebensbund zwischen Mann und Frau für die vollkommene Erfüllung der gottesdienstlichen Lebensaufgabe große Schwierigkeiten erwachsen und zwar aus einem doppelten Grunde.

Mit dem rechten Verhältnis zu Gott hat die Erbsünde auch das geordnete Verhältnis zu den Mitmenschen zerstört. Ohne ernstes, sittliches Streben entsteht gar zu leicht eine das rechte Maß überschreitende, rein natürliche Zuneigung zu den einen und Gleichgültigkeit, Kälte, Abneigung, Haß gegen die anderen mit allen ihren schlimmen Folgen. Gott aber will, daß man alle Menschen in Gott und um Gottes willen liebe. Die innigen Beziehungen nun, in die durch Abschließung des ehelichen Lebensbundes Mann und Frau zu einander treten, und die Beziehungen der Eltern zu den Kindern, sind eine von Gott gewollte natürliche Grundlage besonderer Liebe; deshalb ist diese besondere Liebe sittlich berechtigt, ja gefordert; nur darf sie das rechte Maß nicht überschreiten und nicht Anlaß werden, daß die Eheleute aus Rücksicht auf einander oder auf ihr Kind rücksichtslos werden gegen Gott, im Eifer für Gott und seinen heiligen Dienst erkalten und Gottes heilige Gebote im Kleinen und Großen übertreten. Auch die Eheleute müssen das ganze Herz ungeteilt Gott schenken. Das Gebot: Du sollst

Gott den Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, mit allen deinen Kräften (Matth. 22, 37), ist für alle Menschen ohne jede Ausnahme gegeben. Christus, der doch gegenüber aller menschlichen Not und Schwäche so liebereich, schonend und erbarmend war, wurde fast erschreckend hart und streng, wenn er von dem Herrscherrecht Gottes über sein Geschöpf sprach und mit erschütterndem Ernst auf die schweren Opfer und seelischen Kämpfe aufmerksam machte, die eintreten können, wenn die Bande der Blutsverwandtschaft an der Erfüllung des göttlichen Willens hindern. In einem solchen Falle dürfe man auf die Familienangehörigen und auf das eigene Leben so wenig Rücksicht nehmen, als ein Mensch auf einen Feind Rücksicht nimmt, den er haßt: „Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht Vater und Mutter und Weib und Kind und Bruder und Schwester, ja sogar sein eigenes Leben, so kann er mein Jünger nicht sein" (Luk. 14, 26). „Ich bin gekommen, zu entzweien den Menschen wider seinen Vater, die Tochter wider die Mutter ... und des Menschen Hausgenossen werden seine Feinde sein; wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer den Sohn oder die Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert" (Matth. 10, 35—37).

Die ungeteilte, bedingungslose Liebeshingabe an Gott, die zur vollkommenen Erfüllung der gottesdienstlichen Lebensaufgabe gehört, wird im Ehestand vielfach erschwert, ja gefährdet durch allzugroße natürliche Liebe der Ehegatten unter sich und zu ihren Kindern. Aber unmöglich ist sie auch im Ehestande nicht, ebensowenig als es unmöglich ist, mitten im Reichtum sein Herz frei zu bewahren von der ungeordneten Anhänglichkeit an die irdischen Güter. Wer deshalb im Gebrauch von Reichtum und Ehe sein Herz in keiner Weise von den geschaffenen Gütern und von ungeordneter Liebe fesseln, sondern unentwegt vom hl. Willen Gottes sich leiten läßt, der ist nicht weniger vollkommen als derjenige, der auf Reichtum und Ehe verzichtet, um nicht in die Gefahr zu kommen sein Herz zwischen Gott und den Geschöpfen zu teilen; ja, er erbringt durch die Überwindung größerer Schwierigkeiten den Beweis vorzüglicherer Tugend[1]. Dies war der Fall bei Abraham. Er war verheiratet und reich, aber doch ein leuchtendes Vorbild vollständiger Hingabe an Gott. Wie losgeschält sein Herz war von aller ungeordneten Anhänglichkeit an die Geschöpfe, zeigte die Bereitwilligkeit, mit der er sich anschickte, seinen geliebten Sohn Isaak zu opfern, als Gott dies von ihm verlangte.

[1]) vgl. S. Thomas, S. theol. II. II q. 152 a. 4 ad 2.

Aber solch heroische Tugend ist selten. Bezüglich des Reichtums wurde schon das Wort der hl. Schrift angeführt: „Wo gibt es einen solchen, daß wir ihn preisen können? Wunderbares hat er getan" (Eccl. 31, 9). Und auch im Ehestand ist der hohe Grad von Tugend, der die Seele befähigt, daß sie sich nicht über Gebühr von der Liebe und Rücksicht für die Angehörigen in Anspruch nehmen läßt, nicht das Gewöhnliche. Die gewöhnliche Lage der Dinge zeichnet vielmehr der hl. Paulus mit den Worten: „Wer unverheiratet ist, ist um das besorgt, was des Herrn ist, wie er Gott wohlgefallen möge; wer aber verheiratet ist, ist um das besorgt, was der Welt ist, wie er seinem Weibe gefallen möge; er ist geteilt (divisus est). Und das unverheiratete Weib und die Jungfrau ist auf das bedacht, was des Herrn ist, daß sie heilig sei an Leib und Seele; die verheiratete aber ist auf das bedacht, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefallen möge" (1. Kor. 7, 32—34). Das Wort: divisus est, er ist geteilt, zeigt, wie schwer es für gewöhnlich auch in guten christlichen Ehen ist — der hl. Paulus schreibt ja an seine christlichen Brüder in Korinth — das ganze Herz Gott ungeteilt zu schenken. Und doch muß dies Gott auch von den Eheleuten fordern. Deshalb kommt der hl. Paulus am Schlusse seiner Abhandlung über Ehe und Ehelosigkeit zu dem Ergebnis: „Wer heiratet, tut gut, wer aber nicht heiratet, tut besser" (1. Kor. 7, 35—40). Das ist der Rat der freiwilligen Jungfräulichkeit.

Bei Fortdauer des Paradieseszustandes wäre ein solcher Rat nicht angebracht gewesen. Da wäre die Liebe zwischen Mann und Frau, überhaupt zwischen den Gliedern einer Familie, ganz heilig und wohlgeordnet gewesen und hätte in keiner Weise die vollkommene Hingabe an Gott und die Befolgung seines hl. Willens gefährdet oder gestört. Das von Gott selbst gewollte Liebesverhältnis zwischen Mann und Frau und Eltern und Kindern hätte vielmehr ganz von selbst, ohne jede sittliche Anstrengung, durch die vollkommene Gottesliebe die verklärende Weihe erhabenen Gottesdienstes bekommen. In der Seele Adams regte sich ungeordnete Liebe zu seinem Weibe erst, nachdem er durch das stolze Streben nach Gottähnlichkeit sich gegen Gott empört und dadurch die Urstandsgnade verloren hatte. Der erste Grund also, der den Verzicht auf den von Gott selbst eingesetzten Ehestand rechtfertigt und für die gefallene Menschheit die frei gewählte Jungfräulichkeit zu einem überaus wirksamen Mittel der ungeteilten Liebeshingabe an Gott werden läßt, wäre bei Fortdauer des Paradieseszustandes nicht vorhanden gewesen.

Noch aus einem anderen Grunde kann der Ehestand seit der Erb-

sünde eine Gefahr für die vollkommene Gottunterwürfigkeit werden. Der hl. Paulus deutet es an, wenn er an die Korinther schreibt: „Wenn du eine Frau nimmst, so sündigst du nicht; und wenn die Jungfrau heiratet, so sündigt sie nicht; jedoch werden solche Bedrängnis des Fleisches haben“ (1. Kor. 7, 28). Infolge der Erbsünde wird auch durch den erlaubten Gebrauch der Ehe die Begierlichkeit geweckt. Die entfesselte Leidenschaft verlangt nicht selten mit unersättlicher Gier nach Befriedigung[1]. Deshalb ist es leichter, ganz enthaltsam zu leben, als im Ehestand jede Unordnung zu vermeiden. Außerdem stumpft seit der Erbsünde auch der erlaubte eheliche Verkehr den Geist gar leicht für das Übernatürliche ab, fesselt ihn an das Materielle und macht ihn weniger geeignet für den Gebetsverkehr mit Gott (vgl. 1. Kor. 7, 5. 35). Weil nun der hl. Paulus die Seele von dieser Bedrängnis des Fleisches befreit und wohlgeeignet zur ungehinderten Hingabe an Gott sehen möchte, drängt es ihn, auch aus diesem Grunde die Jungfräulichkeit zwar nicht zu befehlen, aber zu empfehlen. Und ausdrücklich weist er darauf hin, daß dieser Rat nicht bloß seiner persönlichen, in den Augen mancher vielleicht übertriebenen Auffassung entspringe, sondern vom Geiste Gottes komme: „Ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe“ (1. Kor. 7, 40).

Bei Fortdauer des Paradieseszustandes wäre aber auch dieser Grund, welcher jetzt der Jungfräulichkeit den Vorzug vor der Ehe verleiht, weggefallen. Bei der vollkommenen Herrschaft des Willens über die anderen seelischen Kräfte hätte der Paradiesesmensch eine Auflehnung des Fleisches gegen den Geist nicht gekannt. Er hätte in richtiger Erkenntnis und Würdigung der Dinge in der ihm zugedachten Mitwirkung am Schöpfungswerke Gottes die in der natürlichen Ordnung denkbar größte Würde gesehen. Die Ausübung der den Eltern übertragenen Aufgabe wäre ihm hochheilig gewesen, in ehrfürchtiger, dankbarer Liebe gegen den gütigen Gott hätte er sie erfüllt und zum reinsten Gottesdienst gestaltet. Er wäre durch sie in keiner Weise zum Materiellen, Sinnlichen herabgezogen und für das Übernatürliche abgestumpft, sondern im übernatürlichen Gebetsverkehr mit Gott, im Geiste der Gottunterwürfigkeit, in der Erfüllung der gottesdienstlichen Lebensaufgabe gestärkt und gefördert worden. Frei gewählte Jungfräulichkeit wäre also im Paradies bloß Verzicht auf eine hohe, den Paradiesesmenschen veredelnde Würde gewesen; nicht aber hätte dieser Verzicht für den Paradiesesmenschen die Bedeutung eines Mittels

[1] „Ratio rebellis Deo, meruit habere suam carnem rebellem.“ S. Aug. de civitate Dei l. 13, c. 13; S. Thomas, S. th. II. II q. 153 a. 2 ad 2; q. 186 a. 4.

gehabt, das ihn zur Erreichung eines höheren Gutes, zur vollkommeneren Liebeshingabe an Gott geeignet gemacht hätte. Ein solcher Verzicht aber, der bloß Verzicht ist, der in keiner Weise Gottes Ehre und den eigenen geistigen Fortschritt fördert, ist nicht zu rechtfertigen, ist unmoralisch. Deshalb sagt der hl. Thomas klar und bestimmt, daß die Enthaltsamkeit im Paradies nicht lobenswert gewesen wäre[1], und Silvius, Professor zu Douai († 1649), ein geschätzter Kommentator des Heiligen, merkt hiezu an, daß bei Fortdauer des Paradieseszustandes die Ehe den Vorzug vor der Jungfräulichkeit gehabt und infolgedessen niemand die Jungfräulichkeit gewählt hätte[2].

Gott hätte an das heilige Ehesakrament so große Wirkungen knüpfen können, daß der paradiesische Zustand wieder hergestellt worden wäre. Doch die Erfahrung und die Empfehlung der Jungfräulichkeit in den Quellen der Offenbarung zeigen, daß Gott dies nicht tun wollte und nicht tut. Immerhin gibt Gott den christlichen Eheleuten um der Verdienste Christi willen durch das heilige Ehesakrament ganz besondere Standesgnaden, durch die gestärkt sie die Gefahren ihres Standes leichter überwinden können und befähigt werden, die Sünde zu meiden. Aber ohne außergewöhnliche Gnade und Tugendstärke dürfte es für gewöhnlich selbst christlichen Eheleuten nicht möglich sein, die gottesdienstliche Lebensaufgabe, die ungeteilte, ungeschwächte Liebeshingabe an Gott mit derselben Vollkommenheit und Leichtigkeit zu vollziehen wie jungfräuliche Seelen, die aus Liebe zu Gott frei und freudig auf Ehe, Menschenliebe und Familienfreuden verzichtet und den ersten Eifer der Gottesliebe bewahrt haben.

Gewiß, auch das Familienleben mit seinen mannigfaltigen Gelegenheiten zur Betätigung der Liebe und des Opfersinnes bietet eigenartige, wirksame Hilfen für die Erfüllung des großen, christlichen Lebenszweckes. Aber es bleibt wahr, daß dem von Gott zum jungfräulichen Leben Berufenen noch weit stärkere Hilfskräfte zur Verfügung stehen, um die Unordnung, die durch die Sünde in die menschliche Natur gekommen ist, erfolgreich zu überwinden und zur wahrhaft vollkommenen Hingabe an Gott zu gelangen. Wir heben hier ausdrücklich den von Gott verliehenen Beruf zu einem solchem Leben hervor. Ohne ihn und ohne ein reiches Maß entsprechender Gnaden würde der Ver-

[1] „Continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis." S. theol. I. q. 98 a. 2 ad 3.

[2] Ähnliches gilt in anderen Dingen: auch Fasten und sonstige Abtötung haben ihren Sinn und ihre Berechtigung nur unter Voraussetzung der Erbsünde und der damit gegebenen Unordnung des menschlichen Trieblebens, das sich vielfach gegen die Vernunft auflehnt, und die Entfaltung des Geistig-Sittlichen im Menschen hemmt und hindert.

zicht auf das Familienleben weit eher eine Gefahr zur Sünde als eine Hilfe zum Guten sein. Auch ist auf das deutlichste zu betonen, daß die Übernahme der evangelischen Räte schon eine sittliche Kraft und Gottesliebe voraussetzt, die nicht alle haben, und ohne die das Leben der Räte fast mit Sicherheit zu einer drückenden, ja erdrückenden Last wird. Nicht umsonst sagt der Heiland: „Wer es fassen kann, der fasse es" (Matth. 19, 12). Und der hl. Paulus fügt seiner Empfehlung der Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit die Einschränkung bei, wer hierzu nicht die Kraft in sich fühle, der möge lieber heiraten, um der Versuchung zur Sünde nicht zu unterliegen; er schreibt an die Korinther: „Der Mensch tut wohl daran, kein Weib zu berühren; jedoch um Unzucht zu verhüten, möge jeder seine Frau und jede Frau ihren Mann haben"; und: „Wenn sie nicht enthaltsam sind, sollen sie heiraten; denn es ist besser heiraten, als entbrannt sein" (1 Kor. 7, 1 f. 9).

Wir haben früher bemerkt, daß die freiwillige Armut den Sinn für den wahren Wert der Erdengüter nicht zerstört; sie macht gerade die Seele frei und fähig, dem Gebrauch der irdischen Güter zur eigenen Vervollkommnung und zum Nutzen der Mitmenschen gottesdienstliche Weihe zu geben; sie stellt also unter diesem Gesichtspunkt den paradiesischen Zustand wieder her, freilich nur unvollkommen und unter sittlichem Kämpfen und Ringen. Ähnlich ist es mit dem freiwilligen Verzicht auf den Liebesbund, der Mann und Frau in der Ehe umschließt. Dieser Verzicht zerstört nicht edles Empfinden dem Mitmenschen gegenüber, er macht nicht herzlos und eng. Das Gegenteil ist der Fall. Die Seele, die sich ganz und ungeteilt Gott schenkt, findet in der Liebe zu Gott auch die Kraft zu unbegrenzter Nächstenliebe. Dagegen hat die rein natürliche Liebe zwischen den Ehegatten und zu den Kindern wohl manchmal auf die Liebe zu den Mitmenschen eine ähnliche Wirkung wie auf die Gottesliebe. Auch den Mitmenschen gegenüber gilt leicht das Wort des hl. Paulus: „divisus est", er ist geteilt. Die Verheirateten können vielfach ihren Mitmenschen nicht ein ganzes, ungeteiltes Herz schenken. Die jungfräuliche Seele aber, die wirklich Ernst macht mit der rückhaltlosen Hingabe an Gott, kann in keuscher, selbstloser Liebe alle Menschen umfassen und die größten Opfer bringen, um dem körperlichen und geistigen Elend der Mitmenschen abzuhelfen. Das Wirken der Ordensleute in den Kranken-, Irren-, Blinden-, Taubstummen- und Erziehungshäusern jeglicher Art, das Wirken so vieler Priester und Missionäre, die durch keine Familienrücksichten in ihrer Bewegungsfreiheit, in ihrem Opfermut und Seeleneifer gehindert sind, ist dafür Beweis genug. (Schluß folgt.)

Die Reihenfolge aller Tugenden in Verbindung mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes.

Aus der „Zierde der geistlichen Hochzeit" vom sel. Jan van Ruysbroeck dem Wunderbaren. Aus dem Flämischen übersetzt von P. Willibrord Verkade (Beuron).

I **Von der Gabe der Furcht, der Güte und der Wissenschaft** Betrachte die Ordnung und die Stufen aller Tugenden und aller Heiligkeit, wie wir nämlich Gott in Ähnlichkeit entgegengehen müssen, damit wir dann mit ihm in Einheit ruhen können. Wenn der Mensch in der Furcht Gottes lebt in sittlichen Tugenden und äußeren Übungen, gehorsam und untertan der heiligen Kirche und den Geboten Gottes, wenn er willig und bereit ist zu allem Guten in einfältiger[1] Meinung, dann ist er Gott ähnlich durch Treue und Gleichförmigkeit seines Willens in Tun und Lassen nach dem Willen Gottes. Und er ruht in Gott über Ähnlichkeit, denn durch Treue und einfältige Meinung vollbringt er den Willen Gottes mehr oder weniger, je nach der Weise seiner Ähnlichkeit, und durch die Liebe ruht er in seinem Geliebten über ihr.[2] Und übt er sich gut in dem, was er von Gott empfangen hat, so gibt ihm Gott den Geist der Güte[3] und Mildtätigkeit. So wird er mildtätig von Herzen, sanftmütig und gütig. Dadurch ist er lebendiger und [gott]ähnlicher und er fühlt, daß er tiefer ruht in Gott, und daß das Tugendleben sich in ihm erweitert und vertieft hat. Und die Ähnlichkeit und Ruhe schmeckt ihm umso besser, je ähnlicher er ist. Und übt er sich auf dieser Stufe gut, mit großem Eifer und mit einfältiger Meinung, kämpfend gegen das, was den einzelnen Tugenden widerstreitet, so erhält er die dritte Gabe, nämlich die der Wissenschaft und Unterscheidung. Dadurch wird er vernünftig und erkennt, was er tun und lassen muß, und wo er geben oder nehmen soll. Und durch die einfältige Meinung und göttliche Liebe ruht ein solcher über sich selbst in Einheit und besitzt sich selbst in [Gott-]Ähnlichkeit und all sein Tun in größerem Wohlgefallen; denn er ist dem Vater gehorsam und untertan, vernünftig und einsichtig dem Sohne, mildtätig und gütig dem Heiligen Geiste. Und so trägt er eine Ähnlichkeit der Heiligen Dreifaltigkeit und ruht in Gott durch seine Liebe und die Einfältigkeit seiner Meinung. Und hierin besteht das ganze Tätige Leben[4]. So muß der Mensch sich mit großem Fleiß üben und mit Weisheit seine einfältige Meinung verfolgen. Und er muß sich hüten vor allem, was der Tugend widerspricht und sich allzeit Christus in Demut zu Füßen legen. Dann nimmt er stündlich zu an Tugend und Ähnlichkeit; und bleibt er beharrlich, so

kann er nicht abirren. Jedoch kommt er bei alledem nicht über das Tätige Leben hinaus. Hält sich nämlich der Mensch in seiner Übung mehr an die wechselnden Bestrebungen seines Herzens und an die Mannigfaltigkeit von Werken, als an ihren Grund und an ihr Ziel, ruht er mit seiner Übung mehr auf dem Sichtbaren der heiligen Gnadenmittel, auf Zeichen und Gebräuchen, als in ihrem Grunde und in der Wahrheit, die damit bezeichnet ist: so bleibt er stets ein äußerlicher Mensch. Er wird aber wegen seiner guten Werke, in einfältiger Meinung geübt, gerettet werden. ▪

II ▪ **Von der Gabe der Stärke** ▪ Wenn daher der Mensch sich Gott nähern und seine Übung und sein Leben höher aufführen will, dann muß er von den Werken zum Warum und von den äußeren Zeichen zur Wahrheit durchdringen. Dann erst wird er Herr seiner Werke und Kenner der Wahrheit und gelangt [so] zum Innigen Leben[1]. Und Gott gibt ihm die vierte Gabe, nämlich den Geist der Stärke; nun kann er Freude und Leid, Gewinn und Verlust, Hoffen und Sorgen um irdische Dinge, allerhand Hindernisse und die Mannigfaltigkeit überwinden. Und so wird der Mensch frei und befreit von allen Geschöpfen. Wenn der Mensch bilderlos ist, so hat er sich in der Gewalt und er wird leicht und ohne Mühe geeinigt und innig, und kehrt sich frei und ungehindert zu Gott mit herzlicher Hingebung, mit hoher Begierde, mit Dank und Lob und mit einfältiger Meinung. So findet er Geschmack an allem, was er tut, und an seinem ganzen Leben, inwendig und auswendig; denn er steht vor dem Thron der Heiligen Dreifaltigkeit, und oft verleiht ihm Gott inneren Trost und Süßigkeit. Denn wer mit Dank, Lob und inniger Verehrung an solch einem Tische dient, trinkt oft vom Weine und ißt von den Resten und von den Stücken, die vom Tische des Herrn fallen. Und er hat dauernd den inneren Frieden, dank der Einfältigkeit seiner Meinung. ▪ Sobald er nun vor Gott ausharren will in Dank und Lob und in reiner Meinung, dann wird die Gabe der Stärke eine zweifache in ihm. Denn er verliert sich selbst nicht (wie es der leiblichen Empfindung und dem Verlangen nach Trost entsprechen würde) in Süßigkeit oder in irgend einer Gabe Gottes, noch in der Ruhe oder im Frieden des Herzens, sondern er will an allen Gaben und an allem Trost vorübergehen, um denjenigen zu finden, den er liebt. Stark ist also, wer die wechselnden Bestrebungen des Herzens und die irdischen Dinge aufgibt und überwindet, doppelt stark ist aber der, der auf allen Trost und alle himmlischen Gaben verzichtet und sie besiegt. So wächst

der Mensch über alle Geschöpfe hinaus und besitzt sich selbst, mächtig und frei durch die Gabe der geistigen Stärke. ◼

III ◼ **Von der Gabe des Rates** ◼ Wenn nun kein geschaffenes Wesen den Menschen überwinden noch hindern kann, wenn er in seiner einfältigen aufwärtsstrebenden Meinung verharrt, standhaft bleibt im Lobe Gottes und Gott sucht und meint über all seine Gaben, kraft jener Stärke, dann verleiht ihm Gott die fünfte Gabe, das ist die des Rates. Bei dieser Gabe zieht der Vater den Menschen von innen und ladet ihn zu seiner rechten Seite mit den Auserwählten in seine Einheit. Und der Sohn spricht geistigerweise zu ihm: „Folge mir zu meinem Vater, eines nur ist notwendig.“ Und der Heilige Geist bewirkt, daß das Herz sich öffnet und daß es erglüht in brennender Liebe. Und daraus entsteht ein leidenschaftliches [Liebes-]Leben und eine innere Ruhelosigkeit, denn wer diesen Rat befolgt, der wird von einem [Liebes-]Sturm ergriffen, und nur Gott kann ihm genügen. Und deshalb verläßt er sich selbst und alle Dinge, um denjenigen zu finden, in dem er lebt und in dem alle Dinge eins sind. Hier soll der Mensch ungeteilt Gott zustreben, sich selbst durch die Vernunft im Zaume halten, seinen Willen gänzlich verleugnen und in [geistiger] Freiheit die ersehnte Vereinigung erwarten bis zu dem Tage, da Gott sie ihm gewähren will. ◼ So wirkt der Geist des Rates in ihm auf doppelte Weise. Denn der ist groß und folgt der Anordnung und dem Rate Gottes, der sich selbst und alle Dinge verläßt und mit unbefriedigter, wütig-brennender Liebe spricht: „Zukomme uns dein Reich.“ Aber noch größer ist, und noch besser folgt Gottes Rat, wer in Liebe den eigenen Willen überwindet und verleugnet und in ehrerbietiger Unterwerfung spricht: „Dein Wille geschehe in allen Dingen und nicht der meinige.“ ◼ Als Christus, unser lieber Herr, seinem Leiden entgegenging, da sprach er das gleiche Wort zu seinem Vater, in demütiger Selbstverneinung. Und es war für ihn das freudigste und das herrlichste, für uns das heilsamste, für den Vater das minniglichste, für den Teufel das schimpflichste Wort, das Christus je gesprochen hat; denn durch die Verleugnung seines Willens, seiner Menschheit nach, sind wir alle gerettet. So wird der Wille Gottes für den liebenden, demütigen Menschen die höchste Freude und die allergrößte Lust dem geistigen Gefühle nach, würde er auch in die Hölle fahren, was [allerdings] unmöglich ist. Und hier ist die Natur aufs tiefste niedergehalten und Gott aufs höchste erhoben, und der Mensch ist für alle Gaben Gottes empfänglich; denn er hat sich selbst verleugnet und auf

seinen Willen verzichtet und alles um alles hingegeben. Und dafür verlangt er nichts und will er nichts, außer was Gott ihm geben will; was Gott will, das ist seine Freude. Und wer sich ihm in Liebe übergibt, der ist der Freieste, der lebt. Und er lebt ohne Sorge; denn Gott kann das Seinige nicht verlieren. Nun merket: wenn Gott auch alle Herzen kennt, so wird ein solcher dennoch von Gott heimgesucht und geprüft, ob er frei sich selbst verleugnen könne; nur dann kann er erleuchtet werden und Gott zur Ehre und sich selbst zum Heile leben. Deshalb setzt ihn Gott bisweilen von seiner Rechten zu seiner Linken, vom Himmel in die Hölle, aus aller Wonne in großes Elend, sodaß es den Anschein hat, als wäre er verlassen und verschmäht von Gott und allen Geschöpfen. Hat er dann vorher sein Selbst und seinen Willen in Liebe und Freude verleugnet, sodaß er nicht sich selbst sucht sondern Gottes liebsten Willen, dann verleugnet er auch leicht sich selbst in Mühsal und Elend, sodaß er auch da nicht sich, sondern stets die Ehre Gottes sucht. Wer bereit ist, Großes zu wirken, der ist auch bereit Großes zu leiden; aber Dulden und Leiden in Gelassenheit ist edler, wertvoller vor Gott und für unseren Geist erfreulicher, als große Werke in der gleichen Gelassenheit; denn das ist unserer Natur mehr entgegen. Und deshalb wird bei gleicher Liebe der Geist höher erhoben und die Natur mehr niedergehalten durch schwere Leiden als durch große Werke. Verharrt der Mensch in dieser Gelassenheit, ohne anderes zu wünschen, genau wie jemand, der nichts anderes will noch weiß, dann besitzt er den Geist des Rates auf zweifache Weise. Denn er entspricht dem Willen und dem Rate Gottes in Werken und Leiden, in Übergabe seiner Selbst und in unterwürfigem Gehorsam. Seine Natur ist aufs herrlichste geziert, und er ist tauglich, erleuchtet zu werden nach dem Geiste.

IV **Von dem ersten Grade der Gabe des Verstandes** Und deshalb gibt ihm Gott die sechste Gabe, nämlich den Geist des Verstandes. Diese Gabe haben wir früher einer Quelle mit drei Bächen verglichen, denn sie festigt[6] unseren Geist in Einigkeit, sie offenbart die Wahrheit und sie erzeugt eine weite, alles umfassende Liebe. Diese Gabe gleicht wohl auch dem Sonnenschein; denn die Sonne erfüllt durch ihr Licht die Luft mit einfacher Helligkeit, sie beleuchtet alle Formen und zeigt den Unterschied aller Farben. Dadurch gibt sie ihre eigene Macht zu erkennen, während ihre Wärme der ganzen Welt zugute kommt zu Nutz und Fruchtbarkeit. In ähnlicher Weise bewirkt die erste Einstrahlung dieser Gabe Einfachheit

im Geiste. Und diese Einfachheit wird durchleuchtet mit besonderer Klarheit, genau wie die Luft des Himmels vom Lichte der Sonne, denn die Gnade Gottes, die das Fundament aller übrigen Gaben ist, weilt dem Wesen nach als ein einfaches Licht in unserem möglichen[7] Verstande und durch dieses einfache Licht wird unser Geist gefestigt, einfach erleuchtet und mit Gnaden und göttlicher Liebe erfüllt; und hier ist er Gott ähnlich durch Gnade und göttliche Liebe. Und da er Gott ähnlich ist und Gott einfältig über alle Gaben meint und minnt, so begnügt er sich nicht mit Ähnlichkeit noch mit geschaffenem Lichte; denn er hat sowohl natürlicher- als übernatürlicherweise eine Wesensneigung zu dem grundlosen Wesen, aus dem er geflossen ist. Und die Einheit des göttlichen Wesens zieht [ihrerseits] ewiglich alles Ähnliche in ihre Einheit. Daher entzündet der Geist sich selbst in seligem Genießen und zerfließt in Gott als in seiner ewigen Ruhe. Denn die Gnade Gottes verhält sich zu Gott wie das Licht zur Sonne, und sie ist das Mittel und der Weg, die uns zu Gott hinführt. Deshalb strahlt sie einfach in uns und macht uns gottförmig, das heißt Gott ähnlich. Und was [gott-]ähnlich ist, entsinkt sich selbst zu jeder Stunde und stirbt in Gott und wird eins mit Gott und bleibt eins; denn die Liebe läßt uns mit Gott eins werden und in Einheit verharren und wohnen. Außerdem erhalten wir auch ewige [Gott-]Ähnlichkeit im Lichte der Gnade oder der Glorie, wenn wir uns selbst tätig in der Liebe und den Tugenden besitzen. Und wir erhalten die Einheit mit Gott jenseits unserer Werke in der Nacktheit unseres Geistes, im göttlichen Lichte, wenn wir Gott über alle Tugenden in Ruhe besitzen. Denn die Liebe in der Ähnlichkeit muß ewiglich wirken, aber die Einheit mit Gott im Liebesgenießen wird immerdar ruhen. Und das ist Liebe pflegen; denn im gleichen Augenblick und zu gleicher Zeit ist die Liebe tätig und ruht in ihrem Geliebten. Und das Eine wird durch das Andere gesteigert; denn je höher die Liebe, desto mehr Ruhe und je mehr Ruhe desto innigere Liebe. Denn das Eine lebt in dem Anderen und wer nicht liebt, der ruht nicht; und wer nicht ruht, der liebt nicht. ■ Dennoch dünkt diesen oder jenen guten Menschen, als ob er Gott nicht liebe, noch in ihm ruhe. Aber dieses Bedünken kommt eben von der Liebe. Weil er mehr zu lieben begehrt, als er vermag, so dünkt ihn, daß er zu wenig tue. Dabei kostet er aber Liebe und Ruhe, denn niemand kann es verstehen, wie man wirkend liebt und genießend ruht, als der gelassene, ledige[8], erleuchtete Mensch. Indessen ist jeder Liebende mit Gott eins in der Ruhe und ihm ähnlich in den Werken der Liebe; denn Gott in seiner

hohen Natur, deren Abbild wir tragen, ist der Wesenseinheit nach genießend in ewiger Ruhe und ist tätig in ewiger Tätigkeit der Dreiheit nach; und Eines ist des Anderen Vollkommenheit, denn Ruhen liegt in der Einheit und Wirken in der Dreiheit; und so bleibt beides in Ewigkeit. Soll daher der Mensch Gott kosten, so muß er lieben, und will er lieben, so kann er kosten. Läßt er sich aber an anderen Dingen genügen, so kann er nicht kosten, was Gott ist. Und deshalb müssen wir uns selbst besitzen, einfältig in Tugenden und Ähnlichkeit und müssen Gott besitzen über uns selbst vermittelst der Liebe im Ruhen und in der Vereinigung. Und das ist der erste Punkt, nämlich wie ein gemeinschaftlicher Mensch gefestigt wird.

V **Vom zweiten Grade der Gabe des Verstandes** Wenn die Luft durchleuchtet wird vom Lichte der Sonne, so wird die Schönheit und der Reichtum der ganzen Welt offenbar, des Menschen Auge wird erleuchtet und der Mensch wird erfreut durch die große Abwechslung der Farben. Ähnliches geschieht, wenn wir einfach sind in uns selbst und unser möglicher Verstand erleuchtet und durchleuchtet wird von dem Geiste des Verstandes. Dann können wir die hohen Eigenschaften Gottes erkennen, die die Ursache all seiner ausströmenden Werke sind. Mögen auch alle Menschen diese Werke erkennen und Gott durch seine Werke, so kann niemand die Eigenschaft der Werke Gottes nach der Weise ihres Grundes[9] ahnen noch eigentlich verstehen, es sei denn durch diese Gabe. Denn sie lehrt uns unsere eigene Edelheit erkennen und verstehen und gibt uns Einsicht in die Tugenden und alle Übungen und zeigt uns, wie wir gemäß der ewigen Wahrheit leben müssen, ohne uns zu verirren. Wen diese Gabe erleuchtet, der kann im Geiste wandeln und mit erleuchteter Vernunft alles im Himmel und auf Erden richtig erkennen und verstehen. Und so wandelt er denn im Himmel und schaut und betrachtet mit allen Heiligen die Edelheit seines Geliebten, dessen unbegreifliche Erhabenheit, grundlose Tiefe, Länge und Breite, Weite und Wahrheit, seine Güte und seine unaussprechliche Mildtätigkeit und alle die anderen Eigenschaften, die sonder Zahl in Gott, unserem Liebhaber sind, und alle grundlos in seiner hohen Natur, denn all das ist er selbst. Dann wirft der erleuchtete Mensch seinen Blick auf sich selbst, auf alle Menschen und alle Geschöpfe und betrachtet, wie Gott sie alle aus freier Mildtätigkeit im Stande der Natur geschaffen und auf mannigfache Weise ausgestattet hat, wie er sie aber über ihre Natur hinaus mit sich selbst beschenken und bereichern will, wenn sie das nur anstreben

wollen und begehren. All derartiges verstandesmäßige Betrachten über die mannigfaltige Verschiedenheit des Reichtumes Gottes erfreut unseren Geist, wenn wir wenigstens kraft göttlicher Liebe uns selbst in Gott abgestorben sind, im Geiste leben und wandeln und jene unvergänglichen Dinge auskosten. Diese Gabe des Verstandes gibt uns einen Einblick in die Einheit, die wir in Gott durch die genießende, [sich-]entsunkene Liebe haben und besitzen, und in die Ähnlichkeit mit Gott, die wir durch Liebe und Tugend in uns tragen. Und er gibt uns Licht und Klarheit darin, wie wir im Geiste mit Unterscheidung wandeln und Gott in geistigen Gleichnissen betrachten und erkennen können, sowie uns selbst und alle Dinge, je nach der Art und Stärke dieses Lichtes und entsprechend dem Willen Gottes und der Edelheit unseres Verstandes. Das ist der zweite Punkt, [nämlich] wie der gemeinschaftliche Mensch erleuchtet wird.

VI **Vom dritten Grade der Gabe des Verstandes** In dem Maße, wie die Luft durch das Licht der Sonne erleuchtet wird, nimmt auch die Hitze zu und bringt allgemeine Fruchtbarkeit. Sobald nun unsere Vernunft und unser Verstand derart erleuchtet werden, daß sie die göttliche Wahrheit mit Unterscheidung erkennen, so wird der Wille, das heißt die minnende Kraft, entzündet und ergießt sich in reichem Maße in Treue und Liebe in die menschliche Gesellschaft. Denn diese Gabe begründet in uns eine weite, allesumfassende Liebe, kraft der Erkenntnis der Wahrheit, die uns aus dem Lichte dieser Gabe zuteil wird. Denn die Einfältigsten sind die Gelassensten, die in sich Zufriedensten, und sie sind am tiefsten in Gott versenkt; sie sind die Erleuchtetsten an Verstand und die Mannigfaltigsten in guten Werken und in ausströmender Liebe die Gemeinschaftlichsten. Und sie werden am wenigsten gehemmt, denn sie sind Gott am ähnlichsten. Denn er ist Einfachheit seinem Wesen und Klarheit seinem Verstande nach, und er ist die ausströmende, allesumfassende Liebe in seinen Werken. Und je mehr wir Gott in diesen dreien ähnlich sind, um so inniger sind wir mit ihm vereinigt. Und deshalb müssen wir in unserem Grunde einfältig bleiben, mit erleuchteter Vernunft alle Dinge betrachten und mit allesumfassender Liebe alles durchfluten, so wie die Sonne des Himmels in sich selbst bleibt, das heißt einfältig und unwandelbar, wiewohl ihr Licht und ihre Wärme der ganzen Welt zugute kommen. Nun höret, wie wir erleuchteten Verstandes in allesumfassender Liebe leben müssen. Der Vater ist nach Wesen und Person Anfang aller Gottheit. Deshalb sollen wir uns im Geiste vor

der Hoheit des Vaters in demütiger Ehrfurcht beugen: dadurch besitzen wir die Demut, die das Fundament aller Tugenden ist. Wir sollen inniglich anbeten, das heißt der Allmacht des Vaters Ehre und Verherrlichung darbringen: dadurch werden wir geistig erhoben; denn in seiner Macht erschuf er alle Dinge aus nichts und erhält sie. Wir sollen Lob und Dank und ewigen Dienst der Treue und der Liebe Gottes weihen, der uns von den Banden des Feindes und vom ewigen Tode befreit hat: dadurch werden wir frei. Wir sollen der Weisheit Gottes vorstellen und klagen die Blindheit und Unwissenheit der menschlichen Natur und sollen wünschen, daß alle Menschen erleuchtet werden und die Wahrheit kennen lernen: dadurch wird Gott von ihnen erkannt und geehrt. Wir sollen die Barmherzigkeit Gottes für die Sünder anrufen, damit sie sich bekehren und in den Tugenden voranschreiten: dadurch wird Gott von ihnen sehnsüchtig geliebt. Wir sollen all jene, die dessen bedürfen, aus Gottes reicher Güte freigebig beschenken, damit sie alle [mit Gaben] erfüllt werden und [so bereichert] in Gott zurückfließen: dadurch werden sie alle Gottes teilhaftig. Wir sollen dem Vater in Ehrfurcht und Verehrung jeglichen Dienst und alle Werke aufopfern, die Christus seiner Menschheit nach aus Liebe je vollbracht hat: dadurch werden alle unsere Gebete erhört. Wir sollen dem Vater in Christus Jesus auch alle innige Hingabe der Engel, der Heiligen und aller guten Menschen darbringen: dadurch werden wir mit ihnen allen in der Ehre Gottes vereinigt. Auch sollen wir dem Vater allen Dienst der heiligen Kirche und das erhabene Meßopfer aller Priester und alles, was wir zu vollbringen und zu fassen vermögen, im Namen Christi aufopfern, damit wir Gott durch Christus begegnen und ihm ähnlich werden in allesumfassender Liebe, und damit wir einfältiglich über alle Ähnlichkeit hinauswachsen und uns mit ihm vereinigen in der wesenhaften Einheit. Wir sollen allzeit mit Gott in Einheit [verbunden] bleiben und mit Gott und mit allen Heiligen ewiglich in allesumfassender Liebe ausströmen und stets mit Dankbarkeit und Lobpreis wieder einkehren und in genießender Liebe uns selbst entsinken in die Ruhe unserer Wesenheit. Das ist das reichste Leben, das ich kenne; und hiemit besitzen wir die Gabe des Verstandes.

VII **Von der Gabe der Weisheit** Nun merket! Bei der Wiedereinkehr in uns selbst verhält sich die genießende Einheit Gottes recht wie eine Finsternis und eine Unweise[10] und wie eine Unbegreiflichkeit. Und durch Liebe und einfältige Meinung kehrt der Geist ein, indem

er tätig das Opfer aller Tugenden und genießend das Opfer seiner selbst darbringt. In dieser minniglichen Einkehr entspringt die siebente Gabe, nämlich der Geist der auskostenden Weisheit. Er durchdringt die Einfachheit unseres Geistes, Seele und Leib mit Weisheit und geistigem Geschmack. Es ist dies ein geistiges Berühren oder Anrühren in der Einheit unseres Geistes[11]; es ist der Erguß und der Grund aller Gnaden, aller Gaben und aller Tugenden. Und in dieser Berührung Gottes kostet ein jeder sein [geistiges] Streben und Leben, je nach der Stärke dieser Berührung und dem Maße seiner Liebe. Und dieses göttliche Berühren ist das innigste Mittel zwischen Gott und uns, zwischen Ruhen und Wirken, zwischen Weise und Unweise, zwischen Zeit und Ewigkeit. Und diese geistige Berührung wirkt Gott in uns zu allererst, vor allen Gaben, doch wird es von uns zu allerletzt erkannt und empfunden. Denn wenn wir Gott liebend in allen Übungen gesucht haben bis in das Innerste unseres [Wesens-] Grundes, erst dann fühlen wir das Einfallen aller Gnaden und aller Gaben Gottes. Und diese Berührung fühlen wir in der Einheit unserer obersten Kräfte[12], jenseits der Vernunft, jedoch nicht ohne Vernunft, denn wir werden uns bewußt, daß wir berührt werden. Wollen wir aber wissen, was das Berühren sei oder woher es komme, so versagt die Vernunft und alles geschöpfliche Beobachten. Denn wenn die Luft auch vom Sonnenlichte erleuchtet ist, und wenn auch unsere Augen scharf und gesund sind: sobald wir den Strahlen, die das Licht bringen, folgen und die Sonnenscheibe beobachten wollen, so müssen die Augen ihre Tätigkeit aufgeben und können nur leidend das Einstrahlen des Lichtes auffangen. Ähnlich ist auch der Widerschein des unbegreiflichen Lichtes in der Einheit unserer obersten Kräfte so stark, daß jegliche geschöpfliche Tätigkeit, die zu unterscheiden sucht, versagen muß. Und hier muß unser Tätigkeitsvermögen das Einwirken Gottes erleiden und das ist der Ursprung aller Gaben. Denn könnten wir Gott in unsere Fassungskraft aufnehmen, er gäbe sich uns unmittelbar. Das ist uns aber unmöglich, denn wir sind zu eng und zu klein, um ihn zu erfassen. Und deshalb gießt er uns seine Gaben ein nach dem Masse unserer Fassungskraft und nach der Edelheit unserer Übungen. Denn die fruchtbare Einheit Gottes ruht immer über der Einheit unserer Kräfte und fordert allzeit von uns Ähnlichkeit in Liebe und Tugenden. Daher werden wir stündlich von neuem angerührt, damit wir stündlich uns erneuern und ähnlicher werden in Tugenden. Und durch dieses erneute Berühren fällt der Geist in Hunger und Durst und will die ganze Abgründlichkeit [Gottes] durch-

kosten und im Minnesturm durchjagen, auf daß er gesättigt werde. Und daraus entsteht ein ewiges, hungerndes Trachten und ein Unerfülltbleiben; denn alle liebenden Geister begehren und trachten nach Gott, ein jeder nach dem Stande seiner Edelheit und je nachdem er von Gott berührt wird. Dennoch bleibt Gott ewig unerreichbar der Weise unseres tätigen Begehrens nach, und deshalb bleibt in uns ein ewiges Hungern und ein ewig begehrendes Einkehren in Gott mit allen Heiligen. Und in der Begegnung Gottes ist die Klarheit und die Hitze so groß, und so ungemessen, daß alle Geister ihre Tätigkeit aufgeben müssen und in fühlbarer Liebe[13] in der Einheit ihres Geistes sich auflösen und verschwinden. Und da müssen sie als bloße Geschöpfe das Einwirken Gottes erleiden. Und hier sind unser Geist, die Gnade Gottes und all unsere Tugenden eine fühlbare Liebe ohne Tätigkeit; denn unser Geist hat sich ausgewirkt und ist selbst Liebe [geworden]. Und da ist der Geist einfältig, für alle Gaben empfänglich und zu allen Tugenden tauglich. Und in diesem Grunde der fühlbaren Liebe lebt die sprudelnde Ader, das heißt die Einstrahlung oder die Einwirkung Gottes, die uns stündlich bewegt, schürt, [in uns] einzieht und ausströmen läßt in neuen Tugendwerken. Damit habe ich euch den Grund und die Weise aller Tugenden gezeigt.

Nachwort ■ Der selige Jan van Ruysbroeck, der Wunderbare, wurde 1293 im Dörflein Ruysbroeck unweit Brüssel geboren. Mit elf Jahren begann er seine Studien bei seinem Onkel Meister Hinckaert, Domherr an St. Gudule zu Brüssel. Er erhielt bei diesem Verwandten offenbar einen gründlichen theologischen Unterricht und wurde mit vierundzwanzig Jahren zum Priester geweiht. Bis zu seinem fünfzigsten Jahre wirkte er als einfacher Weltpriester an St. Gudule, dann zog er sich mit ein paar Freunden aus der Welt zurück und gründete im Walde von Soignes das Kloster Groenendael, das 1350 die Regel der Augustiner-Chorherren annahm, und dessen Prior Ruysbroeck nach dem Tode seines Freundes und Mitbruders Franco van Coudenberg wurde. ■ Schon als Kaplan an St. Gudule hatte Ruysbroeck mehrere Schriften verfaßt u. a. „Das Reich der Geliebten Gottes“, gerichtet gegen die falschen mystischen Anschauungen der „Brüder und Schwestern vom freien Geiste“. Er bediente sich stets, wohl aus praktischen Gründen, des Flämischen und wurde dadurch, ohne es zu wollen, einer der Begründer der altflämischen Literatur. Seine bedeutendste Schrift ist die „Zierde der geistlichen Hochzeit“, der wir obenstehenden Abschnitt entnommen haben. Man kann den Abschnitt als einen Anhang betrachten, den er dem zweiten Teil des Buches über das „Innige Leben“ (im ersten Teil spricht Ruysbroeck vom „Tätigen“, im dritten vom „Gottschauenden Leben“) beigab, und wo er manches kurz wiederholt, was er im vorhergehenden entwickelt hat. Der Selige beabsichtigte in diesem Traktat keineswegs, eine Wesens-

bestimmung der Gaben des Hl. Geistes zu geben, sondern beschreibt psychologisch den Entwicklungsgang ihrer Aneignung und Auswirkung. Er schließt sich dabei mehr den Anschauungen des hl. Bonaventura als denen des hl. Thomas an, wie denn auch das Ziel, das Ruysbroeck stets vor Augen schwebt, nicht zuerst die „Visio", die Gottschau, sondern die „Fruitio", das Auskosten Gottes, die selige Ruhe in Gott ist.

Anmerkungen [1] So oft Ruysbroeck das Wort einfältig oder einfach (Einfachheit) gebraucht, denkt er dabei an etwas, was nicht zusammengesetzt oder vermengt und daher möglichst frei ist von ungeistiger Gebundenheit ans Geschöpfliche. Man verbinde damit also keineswegs den Begriff der Beschränktheit, der Armut, oder der Leere, sondern vielmehr den des Reichtums, der Echtheit, Lauterkeit und des Adels. Das gleiche gilt vom Worte „bloß" oder „nackt" (Bloßheit oder Nacktheit).

[2] Die Ähnlichkeit, die der gottesfürchtige Mensch durch die Gleichförmigkeit seines Willens mit dem Willen Gottes erlangt, ist nicht das Endziel, das er anstrebt. Über diese Ähnlichkeit hinaus will er in Gott ruhen, was nur der Liebe gelingt.

[3] Die dritte Gabe des Geistes, das donum pietatis, nennt Ruysbroeck den Geist der „goedertierenheit", ein Wort, das die Begriffe: Güte, Erbarmen, Langmut, Gnädigkeit in sich schließt.

[4] Ruysbroeck nennt das Tätige Leben auch das „Grundlegende, das allen Menschen nottut, die gerettet werden wollen", und sagt am Schlusse des ersten Teiles seiner „Zierde der geistlichen Hochzeit" der ausschließlich vom Tätigen Leben handelt: „Hast du Gerechtigkeit, Liebe und Demut als Fundament gelegt, und hast du darauf eine Wohnung gebaut (das sind die Tugenden ...) und bist du Christus durch Glauben, durch gute Meinung und Liebe begegnet, dann wohnst du in Gott und Gott in dir, und du besitzest das volle Tätige Leben.

[5] Das Innige Leben, wovon der zweite Teil des Buches handelt, nennt Ruysbroeck sehr bezeichnend auch das liebefeurige, gottverlangende Leben. Wir besitzen es dann in seiner größten Fülle, wenn „wir Ruhen und Wirken in einer Übung besitzen" (vgl. unten Kap. VII).

[6] Festigt, flämisch: stedicht = stätigt, sammelt die Kräfte unseres Geistes.

[7] Der mögliche Verstand (Intellectus possibilis) = die das geistige Erkenntnisbild aufnehmende Verstandeskraft.

[8] Der ledige Mensch = der losgeschälte, der geistig freie Mensch.

[9] Nach der Weise ihres Grundes = ihrer Wesenheit nach.

[10] Unweise = „weiselos", d. h. was keine Weise, keine Unterscheidungsart hat. In seiner Schrift „Die zwölf Beghinen" sagt R. „Unweise, die ist ohne Arten, darinnen alle Werke der Vernunft versagen ... Unweise sieht, aber sie weiß nicht was; es ist über allem, nicht dies nicht das.

[11—12] Einheit des Geistes, Einheit der obersten Kräfte = die einheitliche und einfache Wesenheit der geistigen Seele, deren Grundkräfte, das „hohe Gedächtnis", der Verstand und Wille, als mehrzählige und unterschiedene Vermögen gleichsam aus jener einen Wesenheit hervorfließen.

[13] Fühlbare Liebe, amor sensibilis, die das Gefühl durchströmende und beglückende Liebe.

Ein Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia.

Zu H. Schrörs Kritik von P. Matthäus Rothenhäusler (St. Josef bei Coesfeld).

Ein Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia, das nicht nur selber auf guten Vorstudien ruht, sondern auch auf die unbedingt erforderlichen streng wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Vorarbeiten verweisen kann, ist zur Stunde nicht möglich. Man kann aber die Frage aufwerfen, ob man nicht die Ergebnisse langjähriger Bemühung zu einem Bilde vereinigen dürfe, ohne daß jene wissenschaftlichen Veröffentlichungen vorhergegangen sind. Niemand zweifelt, welchen Weg die strenge Methode fordern muß. Wohl aber wird man überlegen dürfen, ob nicht jener andere Weg doch einmal mit vielem Nutzen beschritten werden könnte. Abt Ildefons Herwegen[1] hat einen Versuch dieser Art veröffentlicht, der viel Anerkennung gefunden hat. Er hatte seinen Blick durch rastlose Beobachtungen an der Regel des hl. Benedikt selbst und durch eindringende Befragung der Mönchsregeln vor Benedikt geschärft, und eine gediegene Kenntnis der Literatur stand ihm zu Gebote. Er durfte auch hoffen, sein Buch werde die Beschäftigung mit dem Gegenstand in mancher Hinsicht fördern.

Heinrich Schrörs hat zu dem Buche des Abtes Ildefons Herwegen in ausführlicher Weise Stellung genommen mit einer Abhandlung über **„das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen"** (Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1921, Jahrgang XIV 169—207),

Der Wert der Ausführungen von Heinrich Schrörs liegt neben der Namhaftmachung der formalen Forderungen der Methode in einem umfangreichen Beitrag zur Legendenforschung.

Zu dem, was die Abhandlung über die Regel des hl. Benedikt bringt, sollen einige Bemerkungen folgen. Gewiß sagt Traube einmal, daß sich „mit der Regula" „die Erinnerung an den frommen Verfasser, den abbas eximius, den Gregor geschildert, nur unvollkommen" verbunden habe, daß man „über ihre Falten" „mit sorgloser Hand" fuhr (im Vorwort zu den „Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln" von Heribert Plenkers, München 1906, S. 7). Aber diese Auffassung des berühmten Paläographen und Philologen ist ziemlich unsicher. Er hat nicht mit einer ganz anderen Empfindungsweise gerechnet. Plenkers selbst hat hier höchst wahrscheinlich richtiger gesehen (ebd. S. 48 f.) und sein Urteil hätte erwähnt werden sollen. Benedikt selbst hat unter dem, was er geschrieben, viel Einschneidenderes einer freieren Behandlung offen gelassen, als es die Falten der Regula sind. Das schien nicht gerade zu fordern, daß man diese Falten mit „ehrfürchtiger Scheu" „für unantastbar" halte (Schrörs S. 178). Man suchte sie, nach und

[1] Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild von Ildefons Herwegen O. S. B., Abt von Maria-Laach. 2., vermehrte Auflage. Düsseldorf 1919, L. Schwann.

nach, so wie man es verstand, mit liebender Hand zu glätten. Noch heute liegen ähnliche Stimmungen recht vielen nahe. Daß Traubes Auffassung vollends beweisen soll, „die benediktinische Klostertradition der ersten Jahrhunderte" sei „weit entfernt" gewesen, „in dem Werke von Montekassino den Ausdruck einer Individualität zu achten" (Schrörs S. 177 f.; von mir gesperrt), diesen Schritt der Argumentation werden wenige mitmachen. Um das Verhältnis Benedikts zum italienischen Mönchtum vor ihm anzudeuten, hätte neben E. Spreitzenhofer auch C. Butlers Epilog nicht fehlen dürfen (The Lausiac History of Palladius, I., Cambridge 1898, § 19 S. 251—256). Irrtümlich wäre es, alles als Quelle der Regel des hl. Benedikt anzusprechen, was C. Butler (S. Benedicti Regula Monachorum, Freiburg 1912, S. 175—180) an Verwandtem gesammelt hat.

Die schweren kritischen Bedenken gegen den Artikel von B. Albers (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 36 [1915] 535—539) hätten nicht verborgen bleiben dürfen. Die Regel hat nicht nur K. 55, das übrigens nicht „allgemeinen Verfassungsbestimmungen", angehört „Verhältnisse von Klöstern berücksichtigt, die unter ganz verschiedenen Himmelsstrichen liegen" (Schrörs S. 180), sondern hat Ähnliches auch K. 40 (de mensura potus) mit fast denselben Wendungen getan: quodsi aut loci necessitas vel labor aut ardor aestatis amplius poposcerit (40, 10) . . . ubi autem necessitas loci exposcit, ut nec supra scripta mensura inveniri possit, sed multo minus aut omnino nihil, benedicant Deum qui ibi habitant (40, 19). Wenn die Vita Pachomii (Acta SS. Maii III 35 * C) von einem „Buche der Verwalter" redet, so kann man daraus nichts entnehmen wider die Ursprünglichkeit der Verwaltungsbestimmungen in K. 55 u. a. (Schrörs S. 180); diese Parallele beleuchtet die Anlage der Regel des hl. Benedikt in Gruppen.

Wie wenig es dem Verfasser der Abhandlung möglich war, sich in die Regel des hl. Benedikt und in die Denkweise ihres Verfassers hineinzuleben, wie er vielmehr genötigt war, von der Oberfläche aus zu urteilen, zeigt seine Meinungsäußerung zu K. 4 (S. 180). Zunächst findet der Verfasser es auffallend, daß dieses Kapitel Stellen aus dem Dekalog und ähnliche christliche Anfangsgründe aufweist. Andre Zeiten, andre Weise. Schenute von Atripe scheut sich nicht, sogar in eine Profeßformel das 7. und 8. Gebot des Dekalogs aufzunehmen (Joh. Leipoldt, Schenute v. A.), Texte u. Unters. N. F. X [1904] 109). Aber die Sachlage ist allgemein anders anzusehen. Seit Clemens v. Alexandrien spielen in der alten Aszetik die „Gebote des Herrn" eine besondere Rolle (S. K. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt, Leipzig 1898, S. 64). Der Ausdruck wird dabei im weitesten Sinn von allen Geboten, Räten und Mahnungen der Hl. Schrift gebraucht (statt vieler Beispiele Cassian. Collat. XXI.V, Petschenig S. 578,15—579,17: pro sublimitate et excellentia dicitur mandatorum: qui potest capere capiat sqq.; Basilius-Rufinus Regula, Holstenius Codex Regularum, Rom, 1661, interrog. 95 u. 185). Wie stark das Motiv in den Regeln des hl. Basilius wirkt, ist bekannt. Recht anschaulich heißt es auch

einmal von Pachomius: πάσας τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ δεδυμένος ἐστι [Vita c. 17, Acta SS. Maii III 29* C]. Für Basilius ist das Kloster denn auch schlichtweg das διδασκαλεῖον τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ (Reg. fus. tract. 2 Migne Pgr 31, 908 C): Das ist Benedikts schola dominici servitii, seine officina, ubi haec omnia (eben K. 4) diligenter operemur. Ist doch der Mönch der operarius Gottes (prol. 37 Butler; 7, 211), der in heiliger ars nach Gottes Geboten zu arbeiten hat: diese sind es, die Benedikt mit den instrumenta bonorum operum meint, sie gilt es zu „erfüllen“ (daher das adimpleta 4, 94). Der Mönch im Zönobium ist eben der πρακτικός, und dieser ist der ἐργάτης τῶν ἐντολῶν (E. Preuschen, Palladius u. Rufinus, Gießen 1897, pg. 23, 13); bei Rufinus heißt dies (Historia monach. Migne Pl 21, 404): qui in bonis actibus (vgl. instrumenta bonorum operum Reg. S. Ben. 4) placent deo et sunt operarii inconfusibiles mandatorum dei. Evagrius Pontikus, der diese Dinge gut kannte, sagt: πρακτικὴν συνίστησιν ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν (Pgr 40, 1234, LIII). Den Weg weiter in der Regel des hl. Benedikt können weisen: observantia bonorum actuum prol. 52, bonis actibus prol. 57, via mandatorum Dei prol. 126, ei omni tempore — vgl. die noctuque incessabiliter 4, 93 und huius vitae dies prol. 94, dum lumen vitae habetis prol. 33, exspectat nos cotidie prol. 92, dum adhuc vacat prol. 111, per hanc lucis vitam prol. 112 — de bonis suis in nobis parendum est prol. 15, deverte a malo et fac bonum prol. 43 (vgl. Negatives und Positives in c. 4 u. factis respondere prol. 93, propter emendationem malorum prol. 94, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis prol. 120), mandata domini 2, 33, divina praecepta 2, 34, in bonis actibus 2, 48, in operibus bonis 2, 59, quae sunt instrumenta bonorum operum 4., tit. Mit welchen Empfindungen man da vom „hereingeschneiten“ K. 4. lesen mag (Schrörs 180)! Vielmehr: das alles schreitet mit eherner Sicherheit voran. Prolog und Kp. 1—7 sind aufs engste mit einander verklammert (5, 6, 7 besonders hervorragende zönobitische Tugenden). Das ist das alte coenobium, das διδασκαλεῖον τῶν ἐντολῶν, die schola dominici servitii (vgl. das servire in K. 1, welches Kapitel auch für sich ein Meisterstück ist an scharfer Hervorhebung des Wesentlichen), das genus coenobitarum, der πρακτικοί, das genus monasteriale.

Die Auffassung, die in der Abhandlung (S. 182) über die Anlage der Regel des hl. Benedikt durchblickt, ist veraltet. Den Strafkodex hält Herwegen natürlich, wie wohl auch Schrörs (S. 182¹) für ein Werk Benedikts selbst. Dann aber kann eine spätere Einreihung in die übrigen partes nichts gegen eine „strenge kompositorische Einheitlichkeit der Regel“ bezeugen, denn diese Einheitlichkeit war natürlich zuerst im Geiste Benedikts.

Mögen diese Bemerkungen, die allein der Klärung der Fragen dienen wollen, diesem Zwecke einigermaßen gerecht werden. Wenn die Abhandlung auch nicht in allweg glücklich ist, so ist sie doch denen aufrichtig willkommen, die sich gern belehren lassen. Aber vieles ist nur von der Kenntnis des alten Mönchtums aus richtig zu werten.

Eine Einführung in Geist und Voraussetzungen der christlichen Kunst.

Ein Bericht von P. Johannes Vollmar (Maria-Laach).

Seit einer Reihe von Jahren bemüht sich die Abtei Maria-Laach, den verschiedensten Berufsgruppen Einführungen in den Geist der Liturgie zu geben. Im verflossenen Jahre waren Kurse für Jung- und Altakademiker, für Seminar- und Schulleiter, sowie für Organisten und Dirigenten angesetzt. Ihnen gesellten sich in diesem Jahre Tagungen für Mitglieder des katholischen Gesellenvereins, für Quickborner und Künstler hinzu; eine Tagung für Religionslehrer steht noch bevor. Schon früher geplant, kam vom 30. Mai bis zum 3. Juni auf Anregung von Dr. Andreas Hupperts, Dozent an der Kunstakademie zu Düsseldorf, eine Einführung in den Geist der Liturgie und ihren Zusammenhang mit der religiösen Kunst zustande. Etwa dreißig Schüler der Düsseldorfer Akademie und einige ausübende Künstler fanden sich ein.

Abt Ildefons Herwegen entwickelte in vier Vorträgen die psychologischen Grundlagen der christlichen Kunst in Deutschland, das Wesen und Werden der christlichen Katakombenmalerei, die musivische Kunst der christlichen Basiliken, Sinn und Bedeutung des Beuroner Kunststiles und die Innenwelt des christlichen Künstlers.

Aus der Nennung der Themata läßt sich der umfassende Inhalt ahnen, der aus dem Wesen des altchristlichen Geisteslebens heraus auch die Kunstsprache der alten Zeit verstehen und aus der Wiederbelebung des Geistes der Martyrer-Kirche durch das Miterleben der Liturgie eine echt christlich-liturgische Kunst erhoffen ließ.

Im ersten Vortrage legte der Redner die Grundlagen für die folgenden und stellte die geistige Verbindung der deutschen Auffassung mit der alten Zeit her. Eine geistreiche und überzeugende Charakteristik der klassischen Geisteswelt und der aus ihr hervorgegangenen Kunst, sowie der germanischen Geisteswelt und ihres Kunstwillens fand ihre Krönung in der Schilderung der Vermählung beider Geistesrichtungen im Christentum und in der Liturgie.

Im folgenden Vortrag besprach der Redner den Zusammenhang der altchristlichen Kunst mit der Antike und den Unterschied beider. Die Katakombenkunst als Grab- und Jenseitskunst scheidet sich von der Antike durch die Betonung des Inhaltes gegenüber der Form. Lichtbilder erläuterten die charakteristischen Darstellungen in ihrem tiefen Gehalt, ihrer Vieldeutigkeit und der Wiedergabe der größten Mysterien, der Taufe und der Eucharistie, die im Zentrum des altchristlichen Lebens standen. Die Mosaiken der Basiliken zeigen der Sepulkralkunst gegenüber eine Kunst des Lebens, welche ihren Gipfelpunkt in der Darstellung der Herrlichkeit Christi und der Verklärung der Christen erreicht: Inhalt, Formensprache und Material deuten auf die Zeit der siegreichen und herrschenden Kirche. Von besonderem

Interesse war die Gegenüberstellung der Katakombenkunst mit ihrem naiven, volkstümlichen Charakter und rein künstlerisch-liturgischem Empfinden und der Kunst der Basiliken mit ihrer theologischen Vertiefung und wissenschaftlichen Reflexion. Dort ist die Verfolgung, hier der Triumph verkörpert, so daß der letzte Ausblick stets auf die Herrlichkeit des Himmels und der Verklärung im Diesseits gerichtet ist.

Beide Vorträge boten die beste Voraussetzung zum Verständnis des Beuroner Stiles, des ersten großen Versuches, die alte Monumentalmalerei im Geiste des Frühchristentums zu erneuern. Aus der Betrachtung des rein Religiösen in den ältesten Stilformen der Ägypter und Griechen geboren, will er weder eine archaistische Nachbildung eines historischen Stiles, noch ein Synkretismus von verschiedenen Stilarten sein. Das Verdienst von P. Lenz liegt darin, daß er den Mut und die Kraft fand, einen rein religiösen Stil zu schaffen. Darauf beruht ja auch das Verdienst der Nazarener, die sich freilich an Raffael anlehnten, während Lenz neue Bahnen beschritt, indem er die ältesten Wege aufsuchte. Indes ist er nicht zunächst bei der altchristlichen Kunst in die Schule gegangen. Zu seiner Zeit befaßte sich eben das Gros der Künstler weniger mit Katakomben und Basiliken. Lenz fand in den religiösen Werken der alten Kunst die Spuren der Uroffenbarung, den Kanon des menschlichen Körpers, von dem er alle anderen Maße ableitete. Die mathematische Grundlage ist bei allen Beuroner Bildern unverkennbar, und scheint sie auch zuweilen zu stark durch, so muß sie doch als Grundprinzip anerkannt werden. Der Wille, Monumentales zu schaffen, führte Lenz zur Einfachheit der Linie; er arbeitete nicht mit Schatten und Perspektiven, sondern nur mit Konturen. Trotz aller Einfachheit aber wirken seine Bilder großzügig und plastisch. Ihre Schlichtheit und Monumentalität berühren sich mit den Katakomben und Basiliken. Der Logos wird vor dem Pathos, die Idee vor dem Affekt, bevorzugt. In den Beuroner Kompositionen liegt beherrschtes Leben; ihr Nachdruck wird auf das rein Geistige gelegt. Kraftausdruck und Gewalt — heutige Kunst-Erfordernisse — sind ihnen fremd. Als reiner Typus der Beuroner Kunst muß die St. Maurus-Kapelle gelten. Ihre Bilder sprechen wie kein anderes Werk der Beuroner Künstler den harmonischen Ausgleich von Rhythmus und Dynamik, von Gemeinschaftsgeist und Individualität, von Liturgie und Mystik aus.

Für eine Wiederbelebung christlicher Kunst im alten Geiste bedeutet der Beuroner Stil einen starken Impuls. Sein geradezu unübertroffener Vorzug ist die große Objektivität, die aus ihm spricht und aus der man doch eine starke Persönlichkeit herausfühlt.

Im Schlußvortrag entwickelte Abt Herwegen die Innenwelt des christlichen Künstlers. Ausgehend von der Schilderung der großen Einheitskultur, welche der Glaube vom Frühchristentum an bis ins hohe Mittelalter geschaffen, und welche in der Liturgie von der Taufe bis zur Krönung des Kaisers ihren Ausdruck gefunden, führte der Redner aus, daß eine solche Kultur nur durch das Leben aus dem Glauben und in ihm wieder erlangt werden könne, der seine Form

in der Liturgie gefunden hat. Die Liturgie ist daher auch für den christlichen Künstler von größter Wichtigkeit, weil sie ihm zu gleicher Zeit eine Form und den reichsten Schatz an Ideen gibt. Durch die Liturgie z. B. wird er angeleitet, den Stoffen der Hl. Schrift eine viel höhere, überhistorische, allgemeine Bedeutung zu geben. Hierin liegt der eigentliche Wert der christlichen Kunst, die eigentliche religiöse Malerei beginnt ja erst, sobald der liturgische Gedanke das Dogmatische aufdeckt, und die Hl. Schrift die liturgische Auslegung erfährt. So haben auch die Alten das Natürliche aus der Natur herausgenommen, über die Natur in das geistige Gebiet gehoben. Der an der Liturgie geschulte Mensch zieht die Natur zu sich hinauf, eint sich nicht zuerst mit ihr in Gefühl und Herz, sondern in Geist und Erkenntnis und gestaltet sie zu einer großartigen geistigen Ideenwelt. Für den Künstler ist bei aller Pflege des individuellen Innenlebens die Erziehung zum Gemeinschaftsgefühl wichtig. Sein Innenleben muß theozentrisch, christozentrisch werden. Die ganze Gegenwart drängt zur Gemeinschaft. Freilich ist der moderne Gemeinschaftsgedanke mit einem starken Druck der Traurigkeit, der Müdigkeit und Abgelebtheit belastet. Auf das gesamte Kunstschaffen, das christliche nicht ausgenommen, hat sich dieser pessimistische Alp gelegt. Das ist ein Unglück und ein Unrecht; denn das Christentum als solches altert nicht, es trägt vielmehr den Keim ewiger Jugendlichkeit in sich und wird deshalb auch nicht „untergehen“, sondern immer wieder aufleben und zu neuer Blüte gelangen. Des Künstlers Beruf ist es, Freude, Glück und Verklärtheit in das Leben der gequälten Menschheit zu tragen. Er muß das tragische Moment zur Verklärung weiterbilden. Die Antike hat das nicht vermocht. Die antike Tragödie hat keine Erlösung gebracht. Der Held ging unter. Die Lösung über Tod und Untergang hinauszuführen, ja gerade darauf neues Leben, Verklärung entstehen zu lassen, ist die höchste Tat des Christentums. Diese Überwindung der Tragik in der Verklärung ist allein fähig uns zu helfen. Daher müssen wir uns der übervölkischen Gemeinschaft der „communio sanctorum“, der Gemeinschaft aller Christusgläubigen und Christuserlösten, wie sie in dem liturgischen Gemeinschaftsgedanken waltet, bewußt sein. Will der Künstler, teilnehmend an dem Erlöseramt Christi, ein Apostel sein, so muß ihn der Martyrergeist des jungen Christentums durchfluten. Sein Kunstwerk soll nicht nur den Ansprüchen der Kunst als Schönheits- und Kraftwirkung genügen, sondern vor allem befreiend und beglückend sein.

Die Liturgie bietet dem Künstler eine mit geistigen, unvergänglichen Schätzen reich angefüllte Welt, die freilich nur in einem Leben demütigen Glaubens, in dem Herz und Geist sich vor Gottes und der Kirche Autorität beugen, gewonnen werden kann. Das gibt der Seele das harmonische Gleichgewicht, durch das die Gegenwart beherrscht und beglückt wird.

P. Prior Albert Hammenstede hatte die Aufgabe, in drei weiteren Vorträgen das Wesen der Liturgie, die Ästhetik des Kirchenjahres und den künstlerischen Aufbau der hl. Messe klarzulegen, während

P. Gregor Böckeler einen mit Begeisterung aufgenommenen Vortrag über die Ästhetik des Chorales hielt, der durch einen kleinen Chor geschulter Sänger trefflich erläutert wurde.

Die ganze Tagung war durch das warme Interesse der Teilnehmer und ihr verständnisvolles Mitleben der Liturgie, wie sie sich in einer Benediktinerabtei so recht entfalten kann, ausgezeichnet. Aussprachen über das Gehörte und Empfundene in gemeinsamem Kreise, Besichtigungen der Klosterwerkstätten, der kunstvollen Abteikirche und der benachbarten Pfarrkirche in Wehr (von den Prämonstratensern Steinfelds erbaut und ausgestattet) führten zu befriedigender und hoffnungsstarker Einheit. Aus den Reihen der Teilnehmer wurde der Wunsch laut, den Kursus alljährlich zu wiederholen, um möglichst vielen Künstlern die Gelegenheit zu bieten, sich durch die Vertiefung in den religiös-kirchlichen Geist neue Kraft und Anregung zu ihrer „Führertätigkeit" zu holen.

Aus Dantes Göttlicher Komödie:

Des hl. Bernhard Gebet zu Maria für Dante.

Paradies, 33. Gesang.

„O Jungfrau-Mutter, Tochter deines Sohns,
Demüt'ger, höher, als was je gewesen,
Ziel, ausersehn vom Herrn des ew'gen Throns,

Geadelt hast du so des Menschen Wesen,
Daß, der's erschaffen hat, das höchste Gut,
In dir Geschöpf zu sein, dich auserlesen.

In deinem Leib entglomm der Liebe Glut,
An der die Blume hier zu ew'gen Wonnen
Entsprossen ist, in ew'gem Frieden ruht.

Die Lieb' entflammst du, gleich der Mittagssonnen,
In diesem Reich; dort in der Sterblichkeit,
Bist du der frommen Hoffnung Lebensbronnen.

Du giltst so viel, ragst so in Herrlichkeit,
Daß Gnade suchen und zu dir nicht flehen,
Wie Flug dem Unbeflügelten gedeiht.

Du pflegst dem Armen nicht nur beizustehen,
Der zu dir fleht, nein, öfters pflegt von dir
Die Gabe frei dem Flehn vorauszugehen.

Erbarmen ist, und Mitleid ist in dir,
In dir, großmüt'ges Wesen, ja verbunden;
Was Gutes das Geschöpf hat, ist in dir.

Er, (Dante) der vom tiefsten Schlund sich eingefunden
Des Weltalls hat, der Geister Art und Sein
Von Reich zu Reich zu sehn und zu erkunden,

Er fleht zu dir, ihm Kräfte zu verleihn,
Daß er die Augen höher heben könne,
Und seinen Blick für's höchste Heil zu weihn.

Und ich, der ich so für sein Schauen brenne,
Daß ich dem eig'nen nie mehr Glut geweiht,
Ich fleh', — und das, was ich gefleht, vergönne —:

Jedwede Wolke seiner Sterblichkeit
Sei weggebannt durch dein Gebet! Entfalten
Soll sich ihm höchste Wonn' und Herrlichkeit!

Noch bitt' ich, Königin, dich, die du walten
Kannst, wie du willst, in ihm nach solchem Sehn
Gesund des Herzens Neigung zu erhalten.

Laß ihn der ird'schen Regung widerstehn;
Sieh Beatricen, sieh so viel Verklärte
Mit mir zugleich, die Hände faltend, flehn!"

Die Augen, die Gott lieb und wert hält, kehrte
Sie (Christi Mutter) fest dem Redner zu und zeigt daran,
Ihr sei das fromme Flehn von hohem Werte.

Zum ew'gen Lichte wandten sie sich dann,
Zu dem die Blicke — glaubet sicher! — senden
Nie ein Geschöpf mit solcher Klarheit kann.

Dem Ziel, zu dem sich alle Wünsche wenden,
Mich nähernd, fühlt in meinem Innern ich
So, wie ich mußte, jede Sehnsucht enden . . .

O ew'ges Licht, du, in dir selbst im Frieden,
Allein dich kennend, und, von dir erkannt
Dir selber lächelnd und mit dir zufrieden,

Als zu dem Kreis, den ich in dir erfand
Wie widerscheinend Licht, das Aug' ich wandte,
Und ihn verfolgend mit den Blicken stand:

Da schien's, gemalt in seiner Mitt' erkannte,
Mit eig'ner Farb', ich unser Ebenbild,
Drob ich nach ihm die Blicke gierig spannte . . .

Hier war die Macht der Phantasie bezwungen,
Schon aber folgten Will' und Wünschen gerne,
Gleichwie ein Rad, gleichmäßig umgeschwungen,
Der Liebe, die beweget Sonn' und Sterne.

(Nach Streckfuß.)

Bücherschau

Messer, Dr. August, Weltanschauung und Erziehung. 8° (VIII u. 126 S.) Osterwieck-Harz 1921, A. W. Zickfeldt.

Der bekannte Gießener Philosoph und Pädagog behandelt in sechs Abschnitten (Erkenntnis — Wirklichkeit — Wert — Freiheit — Religion — Abschließende Betrachtung) eine Menge ernster und tiefer Fragen der Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik, Religionsphilosophie und Pädagogik. Für den an philosophisches Denken wenig gewöhnten und mit den philosophischen Fragen wenig vertrauten Leser wird das Studium des Büchleins zwar anstrengend, aber dafür um so fördernder sein. Es handelt sich um nichts weniger als um eine Einführung in die Hauptfragen der Philosophie, wobei das Erkenntnistheoretische und Ethische stark in den Vordergrund tritt. Ein großer Ernst und eine wohltuende Ruhe durchdringen alle Ausführungen, der Verfasser ist aller Phrase abhold. Wir freuen uns aufrichtig, sagen zu dürfen, daß wir auf weiten, ja weitesten Strecken ganz mit dem Verfasser gehen können. Sein beständiges Streben nach gründlicher Überwindung des Zweifels an der Möglichkeit philosophischer Erkenntnis und des Relativismus verdient hohe Anerkennung. Freilich hat M. dieses Ziel nicht überall in wünschenswerter Weise erreicht. Es bleiben ihm zunächst beträchtliche Ungewißheiten beim Übergang von der Wesenserkenntnis (Phänomenologie) zur Wirklichkeitserkenntnis; hier würde eine volle Auswertung des Urgegebenen aller geistigen Erkenntnis, des Seinsbegriffes und seines realen Erkenntnisgehalts, die gesuchte Lösung bieten. Weiter gelingt dem Verfasser nicht der überzeugende Nachweis, daß unsere sittlichen (und sonstigen) Werturteile allgemeingültig und absolut verpflichtend sind; dieser Nachweis kann eben schließlich doch nur geführt werden, wenn zuvor schon Gott als Urgrund und Endziel der Wirklichkeit und zumal des Geisteslebens metaphysisch erfaßt und gesichert ist, und wenn das ganze Wertproblem aus der Tiefe des theistischen Idealismus heraus folgerichtig behandelt wird. Infolge dieser noch nicht überwundenen Unzulänglichkeit in der Grundfrage der Ethik und der Gotteserkenntnis gewinnt der Verfasser einstweilen auch noch keinen sicheren Standpunkt in der religiösen Frage; daß echtes religiöses Leben die unerschütterliche Gewißheit seiner Grundlagen erfordert, fühlt er wohl, aber er zieht daraus nicht die nötigen Folgerungen. Je mehr nun M. betont, daß die Erziehungsaufgabe nur aus einer wohlbegründeten und lebendig erfaßten Weltanschauung heraus erfüllt werden kann, um so mehr wird infolge der angedeuteten Unzulänglichkeiten diese Schrift zu einem Zeugnis dafür, daß wir eben gerade im Erziehungswerk (im großen Sinne des Wortes genommen) ohne das Licht und die Stütze der göttlichen Offenbarungsautorität nicht befriedigend auskommen. Die Frage der göttlichen Offenbarung und der kirchlichen Autorität ist nun aber in der Schrift gar nicht gestellt, und das ist wohl der empfindlichste und tiefste Mangel. Lebensanschauung und Erziehungswerk lassen sich schlechterdings nicht mehr von den oben genannten Fragen loslösen, nachdem der Mensch durch Gottes Offenbarung und Gnade zu übernatürlicher Erkenntnis und Zielbestimmung erhoben worden ist. Daß heutzutage so viele sich von aller kirchlichen Autorität und allem Offenbarungs- ja Gottesglauben abgewendet haben, bedeutet dagegen genau so viel und so wenig, wie die Tatsache, daß weiteste Kreise von Philosophie und echtem Idealismus nichts mehr wissen und davon nichts wissen wollen. Die Menschen im Großen werden den Zugang zu den idealen Prinzipien nur dann finden und darin einen sicheren Stand gewinnen, wenn sie wieder Vertrauen zu Gottes Offenbarung und zur gottgesetzten Autorität der Kirche fassen. In seinem positiven Gehalt (der, wir wiederholen es, überaus reich ist) mag gerade Messers Schrift dazu beitragen, dieses Vertrauen zur Offenbarung und

Kirche aufkeimen zu lassen, denn der wesentliche Inhalt der Schrift ist ja nichts anders, als eine tiefgedachte, wirkungsvolle Rechtfertigung altererbter katholischer Lehr- und Erziehungsweisheit.

Schultes, Reginald O. P., Fides implicita. Geschichte d. Lehre v. d. Fides implicita u. explicita i. d. kath. Theologie. gr. 8° (VIII u. 212 S.) Rgsbg. 1920, Pustet.

Seit Luthers und Calvins Tagen ist die katholische Lehre von der fides implicita zahlreichen protestantischen Theologen ein Stein des Anstoßes und ein Gegenstand heftigster Angriffe geblieben. Gerade in neuerer und neuester Zeit haben Männer wie Ritschl, Harnack, Hoffmann, Heiler sich besonders scharf gegen jene Lehre gewandt — oder vielmehr gegen das Zerrbild, das sie sich davon machten. Namentlich G. Hoffmann hat in einem dreibändigen Werke eine geschichtliche Darstellung der „Lehre von der fides implicita" zu geben gesucht (Leipzig 1903—1909). Der Grundgedanke seiner und der sonstigen landläufigen protestantischen Darstellung ist dieser: die katholische Lehre von der fides implicita besage, es sei für die Erlangung des Heils nicht nötig, daß man einen wirklichen, übernatürlichen Glauben an die geoffenbarte Wahrheit habe, es genüge vielmehr eine ganz allgemeine Bereitschaft, zu glauben, was die Kirche glaube, mehr als eine juristische, blinde und gedankenlose Unterwerfung unter die Kirche brauche es nicht.

Schultes hat in dankenswerter Weise dem Gegenstand eine eingehende geschichtliche Untersuchung gewidmet, deren erster Teil jetzt vorliegt. Er beschreibt darin die Anfänge der fides-implicita-Lehre in der Früh- und Hochscholastik und deren Weiterentfaltung bis zum Konzil von Trient. Der ganze Band ist ein fortlaufender Nachweis, daß sich jene als „katholisch" ausgegebene Lehre bei keinem dafür angeführten katholischen Theologen findet, und daß alle Versuche, sie bei den Scholastikern aufzuzeigen, aus Unkenntnis bezw. Unfähigkeit zum Verständnis ihrer Lehr- und Schreibweise hervorgegangen sind. Die Scholastik ist einstimmig in der Forderung einer ausdrücklichen Kenntnis und eines ausdrücklichen Glaubens (fides explicita) wenigstens der Grundlehren der Offenbarung. Die fides implicita, das einschlußweise Erfassen von Glaubensinhalten, e r s e t z t n i c h t die fides explicita, sondern s e t z t s i e notwendig v o r a u s. Denn implicite eine Wahrheit glauben, heißt diese Wahrheit annehmen im ausdrücklichen Glauben an eine andere Wahrheit, in der jene „impliziert", enthalten ist, heißt also im ausdrücklichen übernatürlichen Glauben an e i n e geoffenbarte Wahrheit eine andere mitglauben. Dieses Mitglauben schließt die Bereitschaft ein, die betreffende Wahrheit in einem ausdrücklichen Glaubensakt zu bejahen, sobald sie als göttlich geoffenbart erkannt ist. Weil die Kirche die Fülle der Offenbarungswahrheit glaubt und lehrt, so kann jenes Mitglauben kurz und klar ausgesprochen werden in den Worten: ich glaube, was die Kirche lehrt, wobei der ausdrückliche Glaube an Gott und an seine der Kirche verliehene Autorität selbstverständlich vorausgesetzt ist.

Schultes hat zu seiner Arbeit eine vorzügliche Kenntnis der Scholastik mitgebracht, durch die er den oben genannten Bekämpfern der fides implicita durchaus überlegen ist. Inhaltlich ist besonders beachtenswert: erstens der Nachweis, daß bis etwa zum hl. Thomas das Wort fides implicita nicht im Sinne von „mitglauben", sondern von „glauben ohne genauere, tieferdringende Kenntnis" gebraucht wird; zweitens die eingehende Darstellung der Lehre des hl. Thomas von Aquin, der den Höhepunkt der Lehrentwicklung in der behandelten Zeit darstellt; drittens der Nachweis der Befruchtung, die die Lehre durch die sonst weniger glückliche nominalistische Theologie erfahren hat. — Recht nützlich ist die Einleitung über den Kampf gegen die fides implicita und der geschichtliche Anhang über den sogenannten Köhlerglauben.

Adrian, Dr. theol. Joseph, Seele und Glaube. Psychologie des christlichen Glaubens nach der Darstellung der Hl. Schrift. 2. Aufl. kl. 8° (XVI und 127 S.) Mergentheim 1920, Karl Ohlinger. M. 8.20, geb. M. 10.80.

Eine treffliche Schrift, die vielen vieles sagen kann. Nicht abstrakt und lebensfern, sondern anschaulich und frisch, fort und fort schöpfend aus dem großen Zeugnisse des übernatürlichen Lebens, aus den Büchern des Alten und Neuen Testaments. Der Verfasser besitzt eine große Kenntnis der Hl. Schrift, und er hat eine überaus glückliche Gabe, seine Kenntnis wirksam zu verwerten. Gerade der ausgedehnten, geistvollen, oft ganz überraschenden Verwertung der Hl. Schrift ist es zuzuschreiben, daß keiner den reichen und tiefen Gehalt dieses Buches so rasch ausschöpfen wird. Für Studium, Nachdenken, religiös gestimmte Betrachtung ist hier ein reicher, fruchtbarer Stoff bereitgestellt. Zahlreiche Fragen über Wesen, Werden und Wirken des Glaubens werden auf den verhältnismäßig wenigen Seiten mit seelenkundlichem Feingefühl und gründlicher Glaubenswissenschaft behandelt. Den Grundgedanken der ganzen Schrift gibt die sachlich ungemein treffliche, wenn auch sprachlich nicht unmittelbar begründete Wiedergabe von Hebr. 11,1: „Der Glaube ist der Keim des künftigen Lebens, die Bürgschaft für das, was zu schauen noch versagt." Das übernatürliche Wesen des christkatholischen Glaubens wird in verschiedenstem Zusammenhang immer wieder hervorgehoben und erläutert. Der Sinn und Wert des Glaubens als Anschluß und Teilnahme an Gottes Denken wird wiederholt in eindrucksvoller Weise verständlich gemacht. Die Bedeutung der persönlichen Gottesoffenbarung für die Grundlegung des Glaubens tritt ins helle Licht. Besonders eindrucksvoll sind die Ausführungen über die sichtbare Kirche und ihre Bedeutung für den Glauben. Zum wertvollsten an der Schrift gehören die Seiten, die darlegen, wie der Glaube seiner inneren Natur nach einerseits unter dem Einfluß der Gemeinschaft und ihres tausendfältigen Gebens und Empfangens steht, andererseits wieder notwendig gemeinschaftbildend ist. Wo vom Werden des Glaubens die Rede ist, wird mit vollstem Recht hervorgehoben, daß es dabei viel mehr nach Gottes Führung und Fügung, als nach einem apologetischen Schema zu gehen pflegt. Sehr beachtenswert sind die Abschnitte, in denen der Verfasser den psychologisch-biologischen Charakter des übernatürlichen Glaubens darstellt. Wir möchten aber ausdrücklich hervorheben, daß diese Betrachtungsweise für ihn kein Hindernis ist, den Leser an geeigneter Stelle, besonders gegen Schluß der Schrift, in das tiefere metaphysische Wesen des Glaubens und des übernatürlichen Lebens überhaupt hineinblicken zu lassen; wir hätten diese Vertiefung der Darlegung nicht missen mögen. — Der Theologe und Seelsorger wird aus dieser Schrift manches lernen können; er wird sie aber auch mit Nutzen gebildeten Laien in die Hand geben, denen man in religiöser Hinsicht kaum besser dienen kann, als indem man sie zu tiefempfundener Wertschätzung des Glaubens führt. Wir sind überzeugt: die Seele, die sich in die Gedankenwelt dieses Buches denkend vertieft und seinen Gehalt mit Wille und Gemüt erfaßt, wird an Glaubensfreudigkeit gewinnen und in sich erfassen und erfahren, was Elisabeth zur Gottesmutter sagte mit dem Worte: „Glückselig bist du, die du geglaubt hast" (Lk. 1,45).

P. Daniel Feuling (Beuron.)

Waß, V., O. M. Cap., Repetitorium Theologiae Fundamentalis. kl. 8° (328 S.) Innsbruck 1921, F. Rauch. Auf indischem Papier, geb. M. 30.—

In unserer schnellebigen, vielbeschäftigten Zeit macht sich auf allen Gebieten immer mehr das Bedürfnis nach Katechismen geltend. Diesem Bedürfnis kommt P. Waß, wie schon 1913 mit seinem Repetitorium Theologiae Dogmaticae Specialis, so jetzt mit seinem apologetischen Repetitorium entgegen. Das handliche, klar und gründlich gearbeitete Büchlein ist zunächst den Studenten der Theologie zu Examenszwecken gewidmet; aber es wird auch den Seelsorgern und allen, welche sich mit apologetischen Fragen zu befassen haben, recht willkommen sein. Der apologetische Stoff ist kurz und übersichtlich zusammengestellt. Die Beweise sind knapp und scharf herausgeschält, die Begriffe klar und eindeutig gefaßt. Die verschiedensten Fragen und Schwierigkeiten der modernen Apologeten sind behandelt; daß man auch über den Modernismus aufgeklärt wird, versteht

sich von selbst. — Im übrigen bewegt sich das Büchlein in den bisher gewohnten Bahnen der Apologetik. Ob es aber nicht besser wäre, endlich auch da einen neuen Weg einzuschlagen? Dem modernen Menschen würde es wohl besser zusagen, wenn man frisch und mutig hineingriffe und die Sache gleich beim Schopf faßte. Ich meine etwa so: Die katholische Kirche gibt sich als unfehlbare Lehrerin und Gesandtin Gottes aus, die eine göttliche Botschaft an die Menschheit hat, und die darum alle hören müssen. Wer sich aber als Gesandten ausgibt, muß sich auch als solchen ausweisen. Darum fordern wir von der Kirche ihre authentischen Ausweispapiere d. h. die Kennzeichen der Wahrheit ihrer Gottes-Gesandtschaft. Daraufhin zeigt sie uns einen doppelten Ausweis vor: 1. den historisch-experimentellen, durch den Hinweis auf die Wunder, die Gott ständig an ihr und in ihr wirkt mit der offensichtlichen Absicht, sie dadurch als seine unfehlbare Gesandtin zu erweisen; 2. den historisch-theologischen, durch den Hinweis auf die Gründung der Kirche von Christus, dem Gesandten und Sohn Gottes, der seiner Gründung diese Aufgabe gestellt und in ihr das unfehlbare Lehramt eingesetzt hat. — So würde der Gedankengang der Apologetik klarer, in manchen Punkten kürzer und wohl auch mehr dem tatsächlichen Gedankengang entsprechend, den fast alle Wahrheitssucher auf dem Gebiet der Religion in Wirklichkeit durchwandern müssen.

Donat, J., S. J. Summa philosophiae christianae. VII: Ethica generalis. 8° (228 S.). VIII: Ethica specialis (303 S.) Ebd. 1920/21 M. 20.— und M. 48.—

Das weitverbreitete Philosophiewerk des Innsbrucker Professors erhält mit diesen zwei Bänden seinen vorläufigen Abschluß. Früher waren schon erschienen: I. Logica 152 S., II. Critica 205 S., III. Ontologia 206 S., IV. Cosmologia 312 S., V. Psychologia 324 S., VI. Theodicea 227 S. Wie beliebt und anerkannt das Werk ist, geht daraus hervor, daß einzelne dieser Teile in der verhältnismäßig kurzen Zeit schon die 3. u. 4. Auflage erlebt haben. Ich kann nur wünschen, daß dieser Erfolg auch dem letzten, aber für das praktische Leben wichtigsten Teile seines Werkes beschieden sei. — Die beiden Bändchen sind eine wahre Wohltat in unserer in den Grundbegriffen der echten christlichen Ethik so verworrenen Zeit. Alle wichtigen Fragen der Gegenwart werden da behandelt mit einer Klarheit, Bündigkeit und Gründlichkeit, wie sie wohl in keinem andern Buch zu finden sind. Da wird in der Ethica generalis gehandelt über das Ziel des Menschen, über Moralität und Gesetz, Natur und Religion, Gewissen und Tugend, Charakter und Temperament, Recht und Gerechtigkeit, und dazu stets die Ansicht der Gegner aus alter und neuer Zeit samt deren Widerlegung beigefügt. Die Ethica specialis legt die Rechte und Pflichten des Einzelmenschen, der Familie und des Staates dar, und dies mit einer Gründlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt. Wir werden aufgeklärt über den gerechten Arbeitslohn, die Zinsfrage, den Zölibat, den Sozialismus, die soziale Frage und ihre Verzweigungen, über Verfassung und Volksvertretung, Wahlrecht und Staatsgewalt, Kirche und Staat, Gewissens-, Lehr- und Preßfreiheit, Parlamentarismus und Militarismus, und über noch so viele andere interessante und wichtige Fragen. Der Verfasser baut sein Werk auf das solide Fundament der durch Jahrhunderte bewährten Scholastik, läßt aber dabei auch die Bedürfnisse und Fortschritte unserer Zeit voll zur Geltung kommen.

P. Hugo Seemann (Beuron).

v. Aster, E., Geschichte der neueren Erkenntnistheorie. Von Descartes bis Hegel. gr. 8° (638 S.) Berlin 1921, Verein. wiss. Verl. de Gruyter & Co. M. 90.—; geb. M. 100.—

Eine so ausführliche Geschichte der neueren Erkenntnistheorie, wie von Aster sie uns bietet, besaßen wir bisher nicht. Sie war ursprünglich als eine Geschichte der mathematischen Methode in der vorkantschen und der dialektischen in der nachkantschen Philosophie gedacht. Das ist, wie der Verfasser selber bemerkt, ein Nachteil, wir aber meinen zugleich ein Vorteil seines Werkes. Es war eben doch die mathematische Einstellung, die unsere

ganze Philosophie seit Descartes bis Kant beherrschte. Nur aus ihr können wir die erkenntnistheoretischen Probleme, die jene Zeit beschäftigten, voll und ganz verstehen. Gerade der scheinbar einseitige Ausgangspunkt macht die v. Asterschen Untersuchungen so klar und durchsichtig.

Wir können dem Verfasser nur beipflichten, wenn er seinen eigenen Standpunkt aus der geschichtlichen Darstellung möglichst ausschaltet. Es kommt einer objektiven Fälschung der Tatsachen gleich, wenn in philosophie-geschichtlichen Darstellungen die einzelnen Philosophen nur als Maske dienen, aus denen der Verfasser eigener Standpunkt spricht. Typisch in dieser Hinsicht ist der Platon der Marburger Schule.

Das Lesen der Korrekturen muß sehr flüchtig geschehen sein. Denn es sind auffallend viele, z. T. störende Druckfehler (Wortauslassungen) stehen geblieben.

Moszkowski, Alex., Einstein, Einblicke in seine Gedankenwelt. Gemeinverständliche Betrachtungen über die Relativitäts-Theorie und ein neues Weltsystem entwickelt aus Gesprächen mit Einstein. gr. 8° (240 S.) Berlin 1921, Fontane & Co. M. 18—; geb. M. 24.—

Was so viele wissenschaftliche Theorien dem Nichtfachmann so schwer verständlich macht, ist der Umstand, daß sie nicht im langsamen Werden und Reifen aus der zeitgeschichtlich bedingten Weltanschauung einer lebendigen Persönlichkeit heraus dargestellt werden. Die Relativitätslehre gehört ohne Zweifel nicht zu den leichtverständlichen Theorien. Es gibt zwar gute, sehr gute Darstellungen der Einsteinschen Theorie, für das Allgemeinverständnis aber bleiben trotzdem viele dunkle Punkte.

Moszkowski hatte den glücklichen Einfall, uns die ganze Gedankenwelt Einsteins und in und aus ihr die Relativitätslehre gleichsam miterleben zu lassen. Wir werden spielend in die schwierige Theorie eingeführt. Der Verfasser ist begeisterter Anhänger der neuen Lehre und zieht aus ihr die weitgehendsten Folgerungen. Er sieht die Schattenseiten nicht, die der Theorie trotz ihrer hohen Wahrscheinlichkeit immer noch anhaften. Auch geht der Persönlichkeitskult entschieden zu weit, mit dem er Einstein umgibt. Einstein steht auf den Schultern vieler anderer hervorragender Gelehrten und Forscher, ohne deren Arbeiten die Relativitätslehre nicht möglich geworden wäre.

Wulf, Theo, S. J., Einsteins Relativitätstheorie gemeinverständlich dargestellt. 8° (VI u. 86 S.) Innsbruck 1921, Tyrolia. M. 8.50.

Dem Verfasser gebührt das Verdienst, die beste theoretische Darstellung der überaus schwierigen Relativitätslehre Einsteins zu bieten. Auch ohne höhere mathematische Schulung, die sonst Einsteins Ausführungen voraussetzen, kann hier jeder ein lückenloses Bild der aufsehenerregenden Theorie gewinnen.

Ein geschichtlicher Abschnitt leitet zur speziellen Relativitätslehre E...s über, die sich in einem weiteren Abschnitt zur allgemeinen Relativitätslehre ausdehnt. Ein vierter Abschnitt bringt die Beweise, die bisher die Einsteinsche Lehre zu bestätigen scheinen. In einem Schlußabschnitt werden Ausblicke auf die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie eröffnet. Gerade in diesem letzten Teil hätten wir statt des vorsichtigen Ausweichens, des halben Bejahens und halben Verneinens eine offene, bestimmte Stellungnahme zu der sicherlich wichtigen Frage gewünscht. So nimmt der Tieferblickende den eigentümlich anmutenden Eindruck mit sich, als neige der Verfasser dazu, die Relativitätstheorie naturwissenschaftlich als Tatsache anzunehmen, schrecke aber vor den philosophischen Folgerungen, die man daraus ziehen müßte, zurück.

P. Alois Mager (Beuron).

Platz, Dr. Hermann, Zeitgeist u. Liturgie. gr. 8° (118 S.) München-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. Geb. M. 12.—

Das Buch besteht zum Teil aus Artikeln, die seit 1915 in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften erschienen sind. Der Verfasser hat darauf verzichtet, ein organisches Ganzes daraus zu machen, was den etwas impressionistischen Charakter des Buches erklärt, den man hinter dem Titel nicht ohne weiteres sucht. Es ist

nicht ganz leicht, dem Verfasser überall zu folgen, der offenbar erfüllt von innerlich Erlebtem, nicht immer die Gabe besitzt, das Geschaute und Gedachte klar mitzuteilen. Man muß sich daran gewöhnen, daß Platz das Wort „liturgisch" oft in einem weiteren, etwas unbestimmten Sinne gebraucht, sonst bleibt manche Stelle schwer verständlich. Damit ist das Wesentliche von dem gesagt, was an dem Buche befremdet und weniger gefällt. Nicht so kurz läßt sich das Schöne und Packende herausheben. Platz formt Gedanken, die sich tief in die Seele senken und immer wieder zu weiterem Durchdenken und Ausbauen reizen. Namentlich der letzte Teil ist überaus reich an Ideen und Ausblicken. Man versuche z. B. einmal, sich in die Idee des „Organischen" zu vertiefen, und man wird sehen, wie fruchtbar gerade dieser Gedanke für das liturgische Leben ist. Hier und an manchen anderen Stellen spürt man, daß Platz tief in die Liturgie eingedrungen ist. Und in dem Kapitel „Die Herbheit des neuen Menschen" steht der moderne Mensch so lebendig und wahr vor uns, daß er nicht von einem weltfernen Theoretiker gemacht sein kann. Nur ein lebensvoller, in der Zeit stehender Mensch konnte diese Seiten schreiben. Wenn auch das Buch nicht für solche ist, die sich erst in die Liturgie einführen lassen wollen, so sei es vor allem denen in die Hand gegeben, die die Liturgie schon lange als „Leistung" kennen und vielleicht „verrichten", ohne aber bis zum eigentlichen Leben und den tieferen Zusammenhängen vorgedrungen zu sein.

Kramp, Joseph, S. J., Opfergedanke u. Meßliturgie. Erklärung der kirchlichen Opfergebete. 12° (VIII u. 143 S.) Rgsbg. 1921, Kösel & Pustet. M. 5.50.

In diesem Büchlein legt der Verfasser die Ergebnisse seiner liturgie- und dogmengeschichtlichen Untersuchungen über das Opfer weiteren Kreisen vor, um so die Teilnahme an der Messe zu fördern und zu beleben. Priester und Laien, denen es vor allem darauf ankommt, für ihr praktisch-religiöses Leben etwas zu haben, werden dem Verfasser dankbar sein für dieses Bändchen. Nach einer Einleitung über das Opferwesen im allgemeinen folgt die Erklärung der Opfermesse mit der Übersetzung der Offertoriums- u. Kanongebete. In den Erläuterungen verliert sich K. nie in Kleinigkeiten und Einzelheiten. Scharf und klar deckt er die große einheitliche Linie auf vom Offertorium bis zur Kommunion. Wie in allen seinen Schriften, bekundet K. auch in diesem Büchlein einen ausgeprägten Sinn für das Wesen und die gesunden alten Überlieferungen der Liturgie: für die Zentralstellung der Messe, für die Bedeutung der Symbolik und der Gemeinschaft beim Gottesdienst, für die Kommunion als Opfermahl innerhalb der Messe. Diejenigen aber, die noch immer nicht begreifen wollen, daß die Pflege der Liturgie mehr ist, als eine Mode, die man mitmachen kann oder nicht, mögen zuerst das letzte Kapitel „Liturgische Opferidee und christliche Heiligkeit" lesen und über den allerletzten Satz nachdenken: „Opfern im Sinne der Liturgie heißt das Ideal der christlichen Heiligkeit mehr und mehr in sich verwirklichen." Vielleicht werden sie dann doch einsehen, daß es auch den Liturgikern um das Heil der Seelen zu tun ist.

Volksgebet beim großen Bundesopfer der katholischen Weltkirche. Von einem Münchener Katecheten. kl. 8° (VI und 179 S.) Missionsverlag St. Ottilien 1921. M. 5.—

Die Gebete zeugen im allgemeinen von einem guten Sprachgefühl und von männlich starkem Empfinden. Auch sieht man allenthalben, daß der Verfasser dem Volk nahe steht. Als Gebetbuch für die Privatandacht und als Betrachtungsbuch zur Vorbereitung auf die hl. Messe kann daher dieses „Volksgebet" großen Nutzen stiften und mancher Seele neue Wege bereiten. Hingewiesen sei besonders auf das Pfingstgebet und die Rosenkranzbetrachtungen. Dagegen können wir uns nicht mit dem Gedanken befreunden, daß die meisten dieser Gebete während der Messe öffentlich vorgelesen werden sollen. Ist denn die Kluft zwischen Altar und Schiff, zwischen Priester und Volk noch nicht groß genug? Müssen denn immer zwei Gottesdienste parallel nebeneinander gefeiert werden? Diese selbstverfaßten

Advent-, Herz-Jesu-, Beichtmessen usw. enthalten ja manches Schöne und Anregende. Aber sie sind doch nur ein schwacher Ersatz für die Messen, die im röm. Missale stehen. Es wäre weit verdienstlicher, diese Messen durch gute Übersetzungen und Erklärungen dem Volke näher zu bringen, anstatt neue zu verfassen. Bei einem solchen Werk könnte der Verfasser mit seiner Sprachgewandtheit und seiner Kenntnis der Volksseele sicher große Dienste leisten.

P. Amandus G'sell (Beuron).

André, Dr. phil. nat. H., Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung. Ein Ordnungsbauriß im Lichte biologischer Betrachtung. 8° (104 S.) Leipzig 1921, Vier-Quellen-Verlag.

Der Gedanke, das Wesen der Kirche an Bildern aus dem Reich des Organischen zu veranschaulichen, ist nicht neu. Christus selber verglich seine Stiftung mit einem Samenkorn, das aus dem bloßen Keimzustand nach und nach zum weltbeschattenden Baum sich entfaltet. Paulus spricht von der Kirche als einem lebendigen Leib, dessen Haupt Christus ist.

In der Wissenschaft war seit Descartes der Begriff des Organischen verloren gegangen. Der Mechanismus feierte seine Triumphe. Hans Driesch, der vom Naturwissenschaftler zum Philosophen fortschritt, wies mit schöpferischem Geist die Notwendigkeit der organischen Auffassung des Lebens überzeugend nach. Er ist der Wiedererwecker des aristotelischen Entelechiebegriffes. André ist ein Schüler Drieschs. Auf religiösem Gebiet gehen die Strebungen der Gegenwart in der Richtung objektiver Bindung. Man beginnt die Notwendigkeit einer Kirche wieder zu ahnen. Es gilt nur, die Idee der Kirche dem modernen Verständnis wieder nahezubringen. Im feinen Empfinden des Verfassers für die Gegegenwartswerte des Neovitalismus auf weltanschaulichem und der katholischen Kirche auf religiösem Gebiet, verbinden sich diese beiden Gedankenreihen zu einer glücklichen Synthese. Während der Vergleich Christi und seines Apostels Paulus für Gebildete wie Ungebildete gleich packend und verständlich ist, setzt die Lehre des Verfassers schon eine innere Vertrautheit mit Drieschs Neovitalismus voraus. Mißverständlich ist es, wenn das Verhältnis des gnadenwirkenden Gottes zur Seele dem Verhältnis der Entelechie oder Wesensform zur Materie gleichgesetzt wird. Der Ausdruck der Mystik von der Vergöttlichung der Seele ist irreführend. Nach aristotelischer Auffassung entsteht aus der Verbindung von Materie und Form immer ein Drittes, eine selbständige Einheit. So innig sich Gott mit einer Seele auch verbinden mag, es entsteht nie die Einheit von Materie und Form. Nicht die Naturphilosophie, sondern die Psychologie kann uns die Verbindung zwischen Gott und Seele veranschaulichen. Im Erkennen wird ein physischer Gegenstand zum psychischen Dasein erhoben, ohne daß eine Einheit, ein Drittes zwischen Erkennendem und Erkanntem entstände.

Müller-Reif, Dr. Willy, Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Mit besonderer Berücksichtigung Gertruds der Großen von Helfta. gr. 8° (58 S.) Berlin 1921, Dümmler. M. 12.50.

Erst seit die allgemeine Aufmerksamkeit mit innerer Spannung auf das Reich der Mystik gerichtet ist, kam es uns auf einmal zum Bewußtsein, wie verworren und oft widerspruchsvoll die Meinungen über das Wesen der Mystik und der mystischen Persönlichkeit sind. Was dogmatisch zu dieser Frage sich sagen läßt, ist der Sache nach endgültig festgelegt in der kirchlichen Theologie. Neues kann uns von dieser Seite nicht mehr kommen. Anders steht es mit der anderen nicht weniger wichtigen Frage nach der seelischen Struktur des mystischen Erlebens. Uns fehlt eine Psychologie der Mystik. In die Seelenlehre kam wissenschaftliche Exaktheit erst durch Einführung des Experimentes in die Psychologie. Die Grundlage einer Psychologie der Mystik muß eine am Experiment orientierte Bestimmung der Grundrisse des seelischen Zustandes im mystischen Erleben sein. Als einen wertvollen Beitrag nach dieser Richtung begrüßen wir die inhaltlich wie methodisch klare und sorgfältige Arbeit von Müller-Reif. Angelpunkt, um den die Untersuchung des Verf. sich bewegt,

ist das sogenannte Bekehrungserlebnis im Sinne der modernen Religionspsychologie. Der Verf. fühlte wohl, daß das Bekehrungserlebnis der Mystiker von besonderer Art ist. Der ethischen und intellektuellen Bekehrung stellt er die mystische als neuen Typ an die Seite. Wir möchten überhaupt entschieden warnen vor einer aprioristischen Übernahme des Starbuckschen Schemas. Die Tatsachen, auf die es zurückgeht, unterscheiden sich phänomenologisch so stark von dem seelischen Zustand unserer katholischen Mystiker, daß wir beides nicht in einer gemeinsamen Kategorie psychischen Erlebens unterbringen können. Mit Sicherheit läßt sich in den Aufzeichnungen der Mystiker die Tatsache feststellen, daß mit dem ersten Auftreten des mystischen Erlebnisses etwas ganz Neues, bisher nicht Dagewesenes vor sich geht, aber innerlich hat dies mit dem Starbuckschen Bekehrungserlebnis nichts zu tun. Wir halten es für einen verhängnisvollen Fehler, nach der psychologischen Seite hin die Mystiker auf dieselbe Stufe mit dem schaffenden Künstler zu stellen. Wir müssen vielmehr dahin streben, einzig und allein auf Grund der Aufzeichnungen katholisch anerkannter Mystiker mit Hilfe der Methoden der modernen Psychologie die Wesensmerkmale des mystischen Erlebnisses selbständig zu bestimmen.

Schulte, Joh. Chryst., O. M. Cap., Die Kirche und die Gebildeten. Zeitgeschichtliche Erwägungen und pastoraltheologische Anregungen. 3. und 4. Aufl. 8° (XVI u. 278 S.) Frbg. 1919, Herder. Geb. M. 8.—

Das Buch behandelt eine in das religiöse Leben der Gegenwart so tiefeinschneidende Frage, daß es Pflicht wäre, zu den einzelnen Punkten einzeln Stellung zu nehmen. Im engen Rahmen einer Bücherbesprechung aber kann es nicht geschehen. Wir werden es in einem besonderen Aufsatz dieser Zeitschrift tun.

Eine vorzügliche theologische Schulung und eine selten reiche Seelsorgserfahrung befähigten P. Schulte in ausnehmender Weise die Lösung des schwierigen Problems „Kirche und Gebildete" literarisch in Angriff zu nehmen.

Der erste Teil behandelt die gegenwärtige Lage des religiösen Lebens unter den Gebildeten. Wie die Seelsorge unter den Gebildeten praktisch ausgeübt werden soll, darüber belehrt uns der zweite Teil des Buches.

Der Verfasser besitzt die große Gabe im bunten Für und Wider der Meinungen die goldene Mittellinie als sicheren Orientierungspunkt immer wieder hervortreten zu lassen. Er ist einem lähmenden Pessimismus ebenso abhold wie einem tatenlosen Optimismus. Vielleicht verhindert zuweilen das Streben, Behauptung und Gegenbehauptung gleichmäßig gerecht zu werden, den Verfasser, in die letzten Tiefen der Fragen hinabzusteigen, aus denen allein die Probleme nicht bloß eine gelegentliche, sondern eine grundsätzliche Klärung und Lösung finden. Möge das treffliche Buch so manchem Seelsorger zum Führer, Berater und Tröster werden in der dornenvollen Aufgabe der Gebildetenseelsorge.

Faßbender, Dr. Martin, Wollen eine königliche Kunst. Gedanken über Ziel u. Methode der Willensbildung u. Selbsterziehung. 13.—16. verb. Aufl. 8° (VIII u. 276 S.) Freiburg 1920, Herder. M. 12.50; geb. M. 15.50.

Von allen Seiten wurde dem gediegenen Buch einstimmig so hohe Anerkennung zuteil, daß es „Eulen nach Athen tragen" hieße, wollte ich seine sachlichen und formalen Vorzüge von neuem hervorheben. „Beherrschung des Lebens durch den Geist" muß der Grundsatz nicht bloß der natürlichen, sondern auch der aszetischen Erziehung sein. Auch wenn die experimentelle Willenspsychologie auf der soliden Grundlage, auf die sie neuestens P. Dr. Lindworsky S. J. (Der Wille, seine Erscheinung und Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung) stellte, eine andere Willenstheorie fordern sollte, als sie der Verfasser seinen Ausführungen zugrunde legt, das Buch büßte an Bedeutung für die praktische Willenserziehung nichts oder nur wenig ein. Alle Beachtung verdienen Wertung und Würdigung des ignatianischen Exerzitienbüchleins vom Standpunkt des Willens-

erziehers aus. Weniger uneingeschränkt möchten wir unsere Zustimmung zu der Art von Selbstkontrolle geben, die täglich zweimal an sich beobachtete Fehler in ein schemahaftes Tagebuch einträgt. Wenn irgendwo, gilt hier: Eines schickt sich nicht für alle. Mit besonderem Interesse folgten wir dem Verfasser in seinen kurzen, aber tiefgründigen Bemerkungen zum Wesen der Mystik. Sein feines inneres Empfinden für die Welt des Übernatürlichen hat ihn, wie ich glaube, auf die ganz richtige Fährte geführt. Auch wir meinen, daß „der mit der Beschauung begnadete Mensch den höchsten Gipfel der königlichen Kunst des Wollens erstiegen hat."

Sacher, Dr. H., Der Bürger im Volksstaat. Eine Einführung in Staatskunde und Politik. In Verbindung mit Eugen Baumgartner, Alexander von Brandt, Eugen Knupfer, Karl Rupprecht, Otto Thissen, Simon Widmann, Johann Joseph Wolff herausgegeben. gr. 8° (VIII und 262 S.) Freiburg 1920, Herder. M. 8.— geb. M. 11.—

Die Umwälzung, die sich 1918 in unserem Vaterland vollzog, stellte alle Bürger vor neue Rechte und Pflichten. Infolge des bedauerlichen Mangels an staatsbürgerlicher Erziehung, die in der Vorkriegszeit charakteristisch für Deutschland war, stehen vielfach gerade katholische Kreise den neuen Tatsachen rat- und hilflos gegenüber. Da gibt uns der Herausgeber des Staatslexikons, Dr. Sacher, in Verbindung mit bedeutenden Fachmännern einen vortrefflichen Führer an die Hand. Wer das Gebot der Stunde nicht unverantwortbar in den Wind schlagen will, vertiefe sich in dieses Buch der Stunde.

P. Alois Mager (Beuron).

Cohausz, O., S. J., Paulus. Ein Buch für Priester. 2. Aufl. 8° (357 S.) Leipzig, Vier-Quellen-Verlag. Geb. M. 22.—

Es gibt wohl kaum ein Priesterleben, das an Kämpfen, Tugenden und Erfolgen reicher wäre, als das des heiligen Apostels Paulus; darum auch keines, das für Priester erhebender und befruchtender wirkte. Was aber hier geboten wird, ist kein eigentliches Leben des Apostels, sondern es werden nur Aussprüche und Erlebnisse Pauli auf das Priesterleben von heute angewandt. Da vielen Priestern eine eingehende Betrachtung der Schriften des großen Heiligen wegen ihrer vielen Beschäftigungen verwehrt bleibt, dürfte diese reiche mit praktischem Sinn getroffene Auswahl manchem sehr erwünscht sein.

P. Otto Häring (Neresheim).

Theele, Dr. Joseph, Die Handschriften des Benediktinerklosters „St. Petri" zu Erfurt. Ein bibliotheksgeschichtlicher Rekonstruktionsversuch. Mit einem Beitrag: Die Buchbinderei des Petersklosters, von Dr. Paul Schwenke. [48. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen.] (XI und 220 S. u. 2 Taf.) Leipzig 1920, Harrassowitz.

Der Verfasser nennt seine Arbeit einen „bibliotheksgeschichtlichen Rekonstruktionsversuch." Und doch, wie viel mehr findet in Wirklichkeit darin der Leser! Einmal ein ansehnliches Stück Orts- und Landesgeschichte von Erfurt und den an die Stadt sich anschließenden Teilen des Thüringer Landes. Denn überall, wo in der Frühzeit unseres Vaterlandes die Benediktiner sich ansiedelten, erstand Kultur, erstand geistiges Leben, indem von dem jedesmaligen Kloster als Zentrum aus sich die Strahlen der Zivilisation über die Lande ergossen. Und dann lebte Land und Kloster bald von denselben Quellen, und Kloster und Land erlebte die gleichen Schicksale. So sehen wir denn auch hier das Peterskloster und seine engere und weitere Umgebung die lange Zeit der Jahrhunderte hindurch getreulich verbunden, bis die Schweden dem Kloster das erste große Leid brachten und schließlich die Säkularisation die Söhne des hl. Benedikt aus ihren Zellen vertrieb.

Aber auch ein gut Teil Ordensgeschichte ist in Theeles Werk niedergelegt. Wie das Kloster seine Geschichte gelebt, wer seine Leiter gewesen, und wie dieselben gewirkt, wie andererseits die einzelnen Mönche z. B. in der Schreibstube oder an der Druckerpresse eifrig geschafft, und wie sie die fertigen Handschriften und Bücher kunstvoll gebunden, wer sich auf diesem und jenem Gebiete besonders hervorgetan, das alles schildert uns die sehr kundige Feder. Daß

dabei die Beziehungen des Petersklosters zu den Nachbarklöstern sowohl wie zum ganzen Orden nicht vergessen werden, brauche ich nicht besonders mehr zu betonen.

Am meisten gewinnt natürlich aus dem neuen Buche die Geschichte der Gelehrsamkeit, und zwar in allen ihren Zweigen. Was das Benediktinerkloster für ein gutes geistiges Rüstzeug besessen, erhellt am besten daraus, daß der im Jahre 1783 geschriebene Katalog ungefähr 6500 gedruckte Bücher verzeichnet, wozu dann noch 400 Handschriften kommen. Diesen letzteren, die durch die Aufhebung über aller Herren Länder zerstreut sind, ist Theele mit größter Liebe nachgegangen. In den Beständen selbst fernliegender Bibliotheken hat er geforscht bezw. nachforschen lassen, und bis in die Lager der Antiquare erstreckte sich sein Suchen. Um so erfreulicher ist aber auch das, was er erreicht hat: 289 Handschriftenbände mit 1088 Stücken erstehen, bibliographisch bis ins kleinste genau verzeichnet, wieder vor unseren Augen, ein getreues Abbild des Wissens früherer Zeiten. Jetzt erst kann man es so recht verstehen, daß Mönche aus „St. Petri" an der Universität Erfurt gelehrt haben, und daß nach den Stürmen des Dreißigjährigen Krieges das Kloster seine Bibliothek derselben Universität zur Verfügung gestellt hat.

Schließlich möge noch erwähnt sein, daß die wertvollen Ergebnisse der Abhandlung durch eine Reihe von vorzüglichen Registern jeglichem Benutzer leicht zugänglich gemacht werden.

Dr. Max Joseph Husung (Münster i. W.)

Eine deutsche Passion. Die Leidensgeschichte Jesu Christi, wie uns St. Johannes beschreibet. Hrsg. von Hermann Hoffmann. 12° (40 S.) Burg Rothenfels a. M. 1920 Verlag Deutsches Quickbornhaus 1921. M. 3.60.

Neumann, Klemens, Der Spielmann. 3. umgearb. Aufl. der Quickbornlieder. 12° (296 S. reich illustr.) Ebend. M. 10.—; geb. M. 12.—

Es lag gewiß nicht in der Absicht des Herausgebers durch diese „deutsche Passion" die gewaltige Karfreitagsliturgie zu beeinträchtigen. Nachmittags wird sie vorzügliche Dienste leisten und mit ihren einfachen Weisen von ergreifender Wirkung sein. Manche Wendungen erinnern an die offizielle Passion, wie sie 1920 von der Vatikanischen Choralkommission herausgegeben wurde. Für eine Neuauflage dürfte sich an einigen Stellen etwas mehr Konsequenz in der Textunterlegung empfehlen. Seite 22 unten ist die 2. Silbe von Barabbam (Seite 23 nicht Barrabbam!) noch auf a zu singen.

Neumanns „Spielmann" darf überall auf die dankbarste Aufnahme rechnen. Das sind wirklich Lieder, die auf das Gemüt unserer reiferen Jugend abgestimmt sind, und waldfrisch klingen. Altes und Neues ist hier in buntem Wechsel vereint und in einer Reichhaltigkeit, wie sie nur wenigen Wanderbüchern eigen ist. Dazu kommen da und dort erquickende Bilder und überall Akkordbezeichnungen für die begleitende Laute.

Für eine Neuauflage erlauben wir uns einige Winke zu geben. Das Lied: „Schönster Herr Jesu" (S. 7) und „Drei Laub" (S. 78) dürften wohl in höherer Lage besser klingen. S. 55 ist über dem Liede: „Wer hat dich" der Komponist Mendelssohn-Bartholdy vergessen worden. Für das Lied: „Es ist ein Schnitter" (S. 90) wäre wohl eine andere Umgebung wünschenswert. S. 92 ist die Zahl verkehrt. Das Lied: „Schwesterlein" (S. 222) muß in a schließen. S. 271 ist im 5. Notensystem ein überflüssiges g. S. 273 muß es in der 5. Strophe „net" heißen.

P. Dominikus Johner (Beuron).

Otto, Hugo, Natur erzählt. Ein Buch von der Heimat. 12° (350 S.) M.Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. Geb. M. 12.—

Niemand lasse sich eingangs abschrecken durch Jägerausdrücke, die in Anmerkungen durch allbekanntes Deutsch enträtselt werden sollten, z. B. „eine leichte Neue", „die Krummen hielten schlecht". Es ist eine nützlich-kurzweilige, fesselnde Anleitung zum Lesen im Bilderzauber des göttlichen Schöpfungsbuches, besonders der Tierwelt. Schon die Jugend lese fleißig in dem „heiligen Buche". Aber dieses Lesen „lernt man nur in den Armen der Allmutter selbst". R. F.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Der gegenwärtige Stand des Benediktinerordens.

Zum 1400. Gedächtnis des Geburtstages des hl. Benedikt (480) gab im Jahre 1880 die (Erz) Abtei St. Vincent in Pennsylvanien ein „Album Benedictinum" heraus, das „sämtliche Namen der sog. ‚schwarzen' Mönche und aller zurzeit bestehenden Benediktinerniederlassungen" enthielt. Es sollte laut Vorwort nicht nur „der Ausdruck jener gegenseitigen Liebe sein, durch die es allein gut ist, daß Brüder sich in eins zusammenfanden, sondern noch mehr ein Anlaß werden zu immer innigerer Herzenseinigung, häufigerem gegenseitigen Austausch und freudigerer geistlicher Hilfeleistung, damit so die Mitbrüder einander festigten, die Gläubigen sich daran erbauten und St. Benedikt geehrt werde."

Das „Album" hatte nur einen unmittelbaren Vorgänger in einem etwa zehn Jahre zuvor (Okt. 1869) aus der gleichen Abtei hervorgegangenen Bande. Seitdem der Orden in dem durch Papst Leo XIII. 1893 eingeführten Abt-Primas in etwa ein Haupt und eine offizielle Vertretung in Rom erhalten hatte, war es das Naturgemäße, daß Recht und Pflicht einer von Zeit zu Zeit zu erstattenden Übersicht an diesen überging.

So erschien denn in Rom (anfangs bei Desclée, später in der Vatik. Polyglotte) in den Jahren 1880, 1894, 1898, 1905 und 1910 je ein Band, schon in dem veränderten Titel („SS. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae, des hl. Patriarchen Benedikt geeinte Familien") bekundend, daß der Benediktinerorden, bei aller ideellen Einheit, doch auch in Zukunft kein juridisch zentralistisches Ganzes sein solle, daß er vielmehr, wie an dieser Stelle jüngst ausgeführt wurde (B. M. III, S. 241 ff.), in den einzelnen klösterlichen Familien bezw. den einzelnen Klosterverbänden, den monastischen Kongregationen, auch weiterhin wie bisher vollständig verkörpert werde.

Nach zehnjähriger Unterbrechung bietet nun der neueste Band (Rom 1920) den Stand des gesamten Ordens von Dezember 1920 bezw. mit Nachträgen, von Anfang 1921. Die Anordnung ist gleich geblieben; Druck und Papier sind wesentlich verbessert. Von den früheren fünf Bildbeigaben (Benediktiner-Kardinäle, -Bischöfe, -Kongregationsstifter) ist trotz der Zeiten Ungunst wenigstens das übliche Titelbild des regierenden hl. Vaters geblieben. Auf die Abbildungen einzelner Klöster, sowie die kleinen kongregations- bzw. hausgeschichtlichen Einleitungen, wie sie das „Album" von 1880 bot, haben die römischen Ausgaben von Anfang an verzichtet. Ist eine trockene Übersicht auch nicht das Ideal, so ist es schließlich doch die Hauptsache, daß zunächst einmal die heute bestehenden Klöster mit den heute in ihnen lebenden Mönchen einander bekannt gemacht und dadurch näher gebracht werden. Wissen um einander ist und bleibt eben doch die Urbedingung aller persönlichen Beziehungen auf der Erde so gut wie zwischen Himmel und Erde. Das Bild, das der neueste Band vom Orden bietet, ist im einzelnen dies:

S. **Heiligkeit Papst Benedikt XV.**, Abt der Äbte und Protektor des geeinten Ordens.

Kardinal, einer: Aidan Gasquet (Mönch v. Downside, England), Präsident der Vulgatakommission.

Erzbischöfe, sechs: Raymund Netzhammer (Einsiedeln) Bukarest, Anselm Pecci (Cava) Acerenza und Matera, Beda Cardinale (Genua) Tit.-Erzb. v. Laodicea, Apost. Delegat v. Perugia, Roman Bilsborrow (Douai-Woolhampton) Tit.-Erzb. v. Kios (resig. Erzb. v. Cardiff.), Maurus Caruana (Engl. Kongr.) Malta, Gregorius Grasso (Montevergine) Salerno.

Bischöfe, neun: Leo Haid (Abt v Belmont, Ver. Staat.) Apost. Vikar von Nord-Karolina, Medard Kohl (Martinsberg, Ungarn) Weihb. von Esztergom, Leo von Mergel (vorm. Abt von Metten) Eichstätt, Gerard von Caloen (S. André, Brügge) Tit.-Bisch. von Phocaea, Thomas Spreiter (St. Ottilien, Bay.) Apost. Vikar von Daressalaam, Vinzenz Wehrle (Abt v Richardton, N.-Dakota) Bismarck, Heinrich Greg. Thompson (Sublazenser) Gibraltar, Bonifazius Sauer (St. Ottilien, Bayern) Apost. Vikar von Won-san, Korea, Laurentius Janssens (Maredsous) Tit.-Bisch. v. Bethsaida.

Abbates nullius, d. h. Äbte mit eigenem Diözesangebiet, bischöflichen Rechten und Pflichten aber an sich ohne bischöfliche Weihe, **elf**: der Erzabt von Montekassino, der Abt von St. Paul vor den Mauern (Roms), der Erzabt von Martinsberg in Ungarn, die Äbte der allerheil. Dreifaltigkeit zu Cava bei Salerno, von Montevergine bei Avellino in Italien, Neu-Nursia in Australien, Einsiedeln in der Schweiz, Rio de Janeiro in Brasilien, St. Scholastika Subiaco in Italien und neuestens Münster in Canada. **Apost. Präfekten drei**: Joh. de Hemptinne (St. André, Brügge) von Katanga, Belgisch-Kongo, Ildephons Lanslots (Affligham, Belgien) von Nordtransvaal, Willibrord Lay (St. Ottilien, Bayern) von Lindi, Ostafrika.

Sekretär der Kongregation der Religiosen ist seit Dezember 1918 Maurus M. Serafini, der frühere langjährige Generalabt der Sublazenser.

Abt-Primas des gesamten Ordens und Abt von St. Anselm in Rom ist Fidelis von Stotzingen, bis Mai 1913 Abt von Maria-Laach (Profeß von Beuron). **Regierende Äbte** zählt der Orden z. Z. 108. Fünf Abteien werden vorderhand noch durch Administratoren verwaltet. Kathedral(England)- und Konventualprioren d. h. Obere von selbständigen Prioraten gibt es 23; **Titular- und resignierte Äbte** im ganzen 24.

Das Internationale Kolleg von St. Anselm zu Rom (Aventin) zählte im Berichtjahr 17 Professoren und Offizialen und 75 Alumnen; Rektor ist P. Patrik Cummins (Conception Ver. Staat.) — Prorektor des dem Abt-Primas als Päpstlichen Prokurator unterstellten Griechischen Kollegs von St. Athanasius in Rom ist P. Benno Zimmermann (Maredsous). Es zählt 20 Alumnen (Appendix II.).

Monastische Kongregationen gibt es nunmehr **fünfzehn**:

I. **Die Kassinensische Kongregation** (gegründet 1408) mit 14 Abteien: Das Erzkloster Montekassino, die Abteien St. Paul Rom, der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu Cava, St. Peter Modena, St. Maria Florenz, St. Peter Perugia, St. Katharina Siena, St. Peter Assisi, St. Maria Cesena, St. Nikolaus Catania, St. Martin Palermo, St. Maria Reggio, St. Maria Farfa, St. Jakob Pontida (Bergamo). — Sie zählt 89 Priester, 44 Laienbrüder, 20 Kleriker und Novizen und besorgt 79 Pfarreien, 6 Filialen und 40 öffentliche Kapellen. 141 Weltpriester teilen sich mit den Patres in die Arbeit. In 2 Seminarien, 3 Kollegien und 1 Gymnasium erhalten 605 Zöglinge Unterricht[1].

II. **Die Englische Kongregation** (gegründet 1300, wiederhergestellt 1607) mit 5 Abteien: St. Gregor Downside (Bath), St. Laurentius Ampleforth (York), St. Edmund *Douai (Frankreich)[2]-Woolhampton (Berks), St. Benedikt Fort Augustus (Schottland), St. Michael und alle hl. Engel Belmont (Hereford). — Sie zählt 270 Priester, 14 Laienbrüder, 62 Kleriker und Novizen; besorgt 91 Pfarreien, 2 Filialen, 2 öffentliche Kapellen und hat 2 Seminarien, 3 Kollegien und 3 Gymnasien mit insgesamt 864 Zöglingen.

III. **Die Ungarische Kongregation** (gegr. 1514) mit 11 Klöstern: Die Erzabtei Martinsberg (Pannonhalma) und die von ihr abhängigen 4 Abteien St. Mauritius u. Gef. Bakonybél, St. Aniani Tihany, St. Maria Dömölk, St. Hadrian Zalavár und 6 „Residenzen" mit Gymnasien: Komárom, Köszeg, Györ, Pápa, Sopron, Esztergom. —

[1] Hier wie immer zählt der Schematismus rein klösterliche, theologische und philosophische Schulen nicht mit; ebenso nicht den regelmäßigen katechetischen und den Volksschulunterricht.

[2] Ein * vor dem Namen bedeutet, daß das Kloster seinen Ort wechseln mußte.

Sie zählt 175 Priester und 63 Kleriker und Novizen; besorgt 40 Pfarreien, 21 Filialen und 34 öffentliche Kapellen, leitet ein Seminar und 6 Gymnasien mit insgesamt 2559 Studenten.

IV. **Die Schweizerische Kongregation** von der Unbefl. Empfängnis Mariens (gegr. 1602) mit 5 Abteien: Maria Einsiedeln, St. Martin *Muri-Maria Gries (Südtirol) mit Gymnasium in Sarnen (Schweiz), Maria Disentis, Maria Engelberg, St. Vinzenz *Mariastein-Gallusstift Bregenz mit Gymnasium in Altdorf (Schweiz). — Sie zählt 243 Priester, 88 Laienbrüder und 46 Kleriker und Novizen; versieht 25 Pfarreien, 11 Filialen und 1 öffentliche Kapelle und besitzt 1 Seminar, 5 Gymnasien und 5 sonstige Schulen mit insgesamt 2112 Schülern.

V. **Die Bayerische Kongregation** von den hl. Schutzengeln (gegründet 1684, wiederhergestellt 1866) mit 12 Klöstern: Den Abteien St. Michael Metten, St. Stephan Augsburg, St. Alexander und Theodor Ottobeuren, Mariä Himmelfahrt Scheyern, St. Georg Weltenburg, St. Bonifaz München, St. Dionys Schäftlarn, Herz Jesu und Mariä Ettal, zu den „zweien himmlischen Jungfrauen" Maria und Johannes Plankstetten, St. Mauritius Niederalteich, den 2 abhängigen Prioraten St. Nikolaus und Elisabeth Andechs (abhängig von St. Bonifaz München) und St. Theodor und Korbinian München („Scheyrer" Kolleg). — Sie zählt 168 Priester, 197 Laienbrüder und 67 Kleriker und Novizen, besorgt 15 Pfarreien, 19 Filialen und 35 öffentliche Kapellen und leitet 6 Seminarien, 5 Kollegien, 3 Gymnasien, 1 Progymnasium und 4 sonstige Schulen mit insgesamt 3066 Schülern.

VI. **Die Brasilianische Kongregation** vom hl. Benedikt (gegründet 1827, wiederhergestellt unter Papst Leo XIII.) mit 7 Klöstern: Den Abteien Maria de Montserrat Rio de Janeiro, St. Sebastian Bahia, St. Benedikt Olinda (mit ihr vereint St. Maria de Montserrat Parahyba), Mariä Himmelfahrt St. Paul, Hl. Kreuz Quixadà und dem selbständigen Priorat St. Maria Trinidad; ferner den abhängigen Prioraten St. Benedikt de Campos und St. Bonifaz im Rio-Branco(Amazonas)-territorium (beide zu Rio gehörig), Maria de Gratia Bahia (zu St. Sebastian gehörig), St. Anna Sorocaba, Studienhaus und Noviziat, St. Maria de Santos und St. Michael Jtaicy (alle drei zu St. Paul gehörig). — Sie zählt 82 Priester, 32 Laienbrüder und 38 Kleriker und Novizen, besorgt 4 Pfarreien, 1 Missionsgebiet (Rio-Branco-Indianermission), 10 Filialen und 5 öffentliche Kapellen; in 3 Kollegien, 1 Gymnasium, 5 sonstigen Schulen und Instituten erhalten 1322 Schüler Unterricht.

VII. **Die Französische (Solesmenser) Kongregation** (gegründet 1837) mit 15 Klöstern: Den Abteien St. Peter *Solesmes-Quarr Abbey Insel Wight (England), St. Martin *Ligugé-Chevetogne (Belgien), St. Magdalena *Marseille-Chiari (Italien), St. Dominikus Silos (Spanien), S. Wandregisil *Fontenelle-Qonques (Belgien), St. Michael Farnborough (England), St. Mauritius Clerf (Luxemburg), St. Paul *Wisques-Oosterhout Holland mit Priorat in Wisques, St. Anna *Kergonán (Frankreich), dem Priorat Maria de Viktoria Paris, den Häusern von Cogullada Spanien, (abh. von Ligugé), denen von Mexiko, Madrid, Buenos-Aires (alle drei in Mexiko und abh. von Silos) und St. Benedikt Bolton (Québec, abh. von Fontenelle). — Sie zählt 270 Priester, 118 Laienbrüder, 116 Kleriker und Novizen; besorgt 1 Pfarrei (Silos) und eine öffentliche Kapelle.

VIII. **Die Amerikanisch-Kassinensische Kongregation** von den hl. Schutzengeln (gegr. 1855) mit 11 Klöstern: Der Erzabtei St. Vinzenz v. Paul (Pennsylvanien), den Abteien St. Joh. Baptist Collegeville (Minnesota), St. Benedikt Atchison (Kansas) v. d. Unbefl. Empfängnis Newark (New-Jersey), v. d. Helferin der Christen Belmont (North Karolina), St. Bernhard St. Bernard (Alabama), St. Prokop Lisle (Illinois), St. Leo St. Leo (Florida), St. Beda Peru (Illinois), St. Peter Münster (Kanada), St. Martin Lacey (Washington). — Von St. Vinzenz sind abhängig 6 Priorate: St. Benedikt Carrolltown, St. Maria St. Mary's, St. Joseph Covington, St. Maria Pittsburgh. (N. S.) St. Leander Pueblo und St. Paul Chicago, von Newark ist abhängig

St. Anselm Manchester (New Hampshire), von Belmont St. Maria Richmond (Va.), Herz-Jesu Savannah (Ga.), St. Maurus Briston (Va.). — Sie zählt 519 Priester, 191 Laienbrüder, 250 Kleriker und Novizen, besorgt 182 Pfarreien, 74 Filialen, 10 öffentliche Kapellen und leitet 6 Seminarien, 8 Kollegien, 5 Gymnasien und 3 sonstige Schulen mit insgesamt 3551 Schülern.

IX. **Die Beuroner Kongregation** vom hl. Martin (gegründet 1868) mit 11 Klöstern: Der Erzabtei St. Martin Beuron, den Abteien Emaus-Prag, Seckau (Steiermark), Maria Laach, St. Thomas Erdington, St. Joseph Gerleve (Westfalen) St. Martin Cucujaês (Portugal) mit einem Haus in Singeverga, St. Ulrich und Afra Neresheim, den Prioraten Kempen Rh. (abh. v. Beuron), Grüssau Schlesien (abh. v. Emaus-Prag) und Mariä Heimgang auf dem Sion (Jerusalem). — Sie zählt 266 Priester, 277 Laienbrüder, 110 Kleriker und Novizen, besorgt 4 Pfarreien und 11 öffentl. Kapellen und hat 3 Kongregationsgymnasialschulen mit 49 Schülern.

X. **Die Schweizerisch-Amerikanische Kongregation** von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (gegründet 1870, errichtet 1881) mit 7 Klöstern: Den Abteien St. Meinrad (Indiana), Conception-Neu-Engelberg (Missouri), New-Subiaco (Arkansas), St. Joseph Covington (Louisiana), St. Maria Richardton (North-Dakota), St. Benedikt Mount Angel (Oregon) und dem Priorat St. Michael Cottonwood (Idaho; abhängig von Conception). — Sie zählt 239 Priester, 137 Laienbrüder, 94 Kleriker und Novizen, besorgt 104 Pfarreien bezw. „Missionen" (für Neger- und Indianerseelsorge), 25 Filialen, 2 öffentliche Kapellen und besitzt 5 Seminarien und 5 Kollegien mit 790 Schülern.

XI. **Die Sublazenser Kongregation** (offiziell C. Casinensis a primaeva observantia; gegründet 1851, errichtet 1872) besitzt in 5 (bezw. 6) Provinzen insgesamt 37 Klöster. Die Italienische Provinz: Die Erzabtei St. Scholastika mit Sacro Speco (der hl. Höhle) zu Subiako, die Abteien St. Julian Genua, St. Maria Finalpia bei Genua, St. Johann Ev. Parma, St. Maria Praglia (mit den abhängigen Häusern St. Giorgio Venedig, St. Johann Bapt. Daila-Istrien, ebendort St. Onofrio Sicciole, St. Justina Padua), Montevergine bei Avellino und das Haus von St. Ambrosius Rom. Die Englische Provinz: Die Abtei St. Augustin Ramsgate. Die Belgische Provinz: Die Abtei St. Peter und Paul Affligham, St. Peter und Paul Termonde, Herz Jesu und Apostel Philippus Steenbrugge und die Apostolische Präfektur Nordtransvaal. (Die Deutsche Provinz:) St. Benedikt und Clemens Merkelbeek (Holland), Michelsberg Siegburg (Rhld. abhängig von Merkelbeek) und das Priorat St. Benedikt von Aniane Kornelimünster. Die Französische Provinz: Die Abteien St. Maria Pierre-qui-Vire (Yonne), St. Maria Buckfast (England), Herz Jesu und Mariä Oklahoma (Ver. Staaten) mit dem Priorat St. Benedikt Montebello (Californien), Herz Mariä *Belloc-Lazcano (Spanien), St. Benedikt Dourgne, Herz Jesu und Mariä Kerbeneat (Béthisy, Oise), die Priorate vom Jesuskind Nino-Dios (Argentinien) und St. Benedikt und Ephräm Ölberg (Jerusalem). Die Spanische Provinz: Die Abteien St. Maria Montserrat, von der allerheiligsten Dreifaltigkeit Neu-Nursia (Australien), St. Maria Valvanera (Anguiano), St. Julian und Basilissa Samos, die Priorate St. Maria Pueyo, St. Claudius St. Clodio (Ribadavia), St. Benedikt Manila (Philippinen), St. Maria El Miracle (Solosona), die Häuser von Los Cabos (Villanueva), Puente Alto (Santiago, Chile; beide abhängig von Samos) und von Lorenzano (Villanueva). — Alles in allem zählt die Kongregation 550 Priester, 241 Laienbrüder, 346 Kleriker und Novizen; sie besorgt 64 Pfarreien (und Missionen), 21 Filialen, 36 öffentliche Kapellen. 78 auswärtige Priester und 43 Kleriker stehen den Patres zur Seite. Sie leitet 4 Seminarien, 14 Kollegien, 1 Gymnasium und 13 sonstige Schulen mit 2959 Schülern.

XII. **Die Österreichische Kongregation von der Unbefleckten Empfängnis Mariens** (gegr. 1889) mit 11 Klöstern: der Abtei v. Allerhlst. Erlöser Kremsmünster, St. Margret und Wenzeslaus Brevnov (bei Prag) mit Braunau (in Böhmen), St. Lambrecht (Steiermark), Mariä Himmelfahrt Göttweig (Niederösterreich), St. Blasius

Admont (Steiermark), St. Peter und Paul Melk, St. Paul im Lavanttal (Kärnten), Mariä Himmelfahrt Seitenstetten und St. Lambert Altenburg (Niederösterreich) und dem Schottenkloster zu Wien. — Sie zählt 549 Priester, 5 Laienbrüder, 44 Kleriker und Novizen, besorgt 205 Pfarreien, 57 Filialen und 153 Kapellen und leitet 2 Kollegien, 7 Gymnasien und 2 sonstige Schulen mit 1434 Schülern.

XIII. **Die Österreichische Kongregation vom hl. Josef.** (gegr. 1889) mit 7 Klöstern: den Abteien St. Peter Salzburg, St. Michael Michaelbeuern (b. Salzburg) St. Georg Fiecht (Tirol), Mariä Himmelfahrt Lambach (Oberösterreich), St. Peter und Paul Raigern (Mähren), Marienberg (Südtirol) und dem Priorat des hl. Herzens Innsbruck. — Sie zählt 171 Priester, 91 Laienbrüder, 40 Kleriker und Novizen, besorgt 31 Pfarreien, 15 Filialen, 11 öffentliche Kapellen und leitet 1 Seminar, 1 Kolleg, 2 Gymnasien und 8 sonstige Schulen und Institute mit 650 Zöglingen.

XIV. **Die Missionskongregation von St. Ottilien** zum hlst. Herzen Jesu (gegr. 1884, angeschlossen 1904) mit 8 Häusern: der Erzabtei v. hlst. Herzen Jesu St. Ottilien (Oberbayern), den Abteien der allerhlst. Dreifaltigkeit Schweiklberg (bei Vilshofen), der hl. Felizitas Münsterschwarzach (Unterfranken) mit dem Priorat St. Ludwig (ebenfalls Unterfranken) und einem Studienheim in Würzburg, St. Benedikt Seoul (Korea) mit dem Apost. Vikariate und der Neugründung in Won-san (Nord-Korea) den Studien-Häusern: St. Bonifaz Dillingen, St. Ottilien München („Ottilienkolleg") und dem „Benediktinerkolleg" Passau, dazu dem z. Zt. verwaisten Vikariat Daressalaam und der Apost. Präfektur Lindi. — Sie zählt 121 Priester, 188 Laienbrüder, 136 Kleriker und Novizen, besorgt außer ihren Missionsgebieten (bisher Deutsch-Ostafrika und jetzt noch Korea) 4 öffentliche Kapellen und besitzt (für ihren Missionsnachwuchs) 5 Seminarien, 2 Kollegien und 1 Handwerkerschule (Seoul) mit 368 Schülern.

XV. **Die Belgische Kongregation** von der Verkündigung Mariens (gegr. 1920) mit 3 Abteien: St. Benedikt Maredsous, Regina Coeli Löwen, St. Andreas Brügge und der Apostolischen Präfektur Katanga (abhängig v. S. André) mit dem Hauptsitz in Elisabethville, den Prioraten St. Benedikt Kansenia, St. Andreas Lukafu und den Häusern: St. Johann Baptist Mukabe-Kasari und St. Gerard von Lufira. — Sie zählt 122 Priester, 57 Laienbrüder, 91 Kleriker und Novizen, besorgt 9 Missionsstationen (im Kongo) unterstützt von 7 Salesianerpriestern und 13 salesianischen Helfern, verfügt über je 1 Seminar, Kolleg, Gymnasium und 1 Kunstschule mit insgesamt 224 Schülern.

Im Gegensatz zu den Benediktinerklöstern, bei denen sämtliche Professen, Patres, Kleriker und Laienbrüder, einzeln mit Daten und Namen aufgeführt sind, ist den **Benediktinerinnen** nur ein letzter Anhang gewidmet, der bloß den Namen des betreffenden Klosters, das Gründungsjahr, die Anzahl der Frauen, Laienschwestern und Novizinnen, sowie den Namen der Äbtissin bezw. Priorin verzeichnet. Von 288 aufgeführten Klöstern unterstehen nur 13 der Jurisdiktion von Äbten, alle übrigen den Diözesanbischöfen. Zu den dreizehn „exempten" zählen u. a. die Abteien St. Gabriel Bertholdstein (früher Prag), St. Hildegard Eibingen (Rüdesheim), St. Scholastika Maredret (Belgien), Habstal (Hohenzollern), Stanbrook (England), Sarnen, Seedorf und das Priorat von Allerheiligen Au-Einsiedeln (Schweiz). In der zweiten Gruppe nennt der Anhang zunächst vier nach Entstehung oder besonderen Zielen in etwa geeinte Klösterkreise (67 Klöster) und 208 Klöster ohne allen Zusammenschluß. Die Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung besitzen 44 zum Teil große Priorate; in Deutschland: Bonn Endenich, Hamikolt und Herstelle (Westfalen), Johannisberg (Rheingau), Kempen (Rhein), Köln-Raderberg, Kreitz-Neuß, Osnabrück, Trier und Vinnenberg (Westfalen); das größte Kloster ist Clyde (Missouri) mit 139 Frauen, 12 Oblaten und 8 Novizinnen. Von Missionsschwestern gibt es in Deutschland (Bayern) die Priorate: Schellenberg, Tutzing und Wessobrunn. Daneben gibt es in fast allen Ländern noch eine ganze Anzahl vereinzelte Klöster (in Amerika,

Australien, Großbritannien, Holland, Belgien, Frankreich, Spanien, Italien, Polen, Deutschland, Österreich und der Schweiz). Von den deutschen Klöstern seien genannt: Frauenwörth Chiemsee, St. Walburg Eichstätt, Fulda und Tettenweis (Bayern); St. Hemma Gurk (Kärnten), St. Erentrud Nonnberg (Salzburg) und Hl. Kreuz Säben (Südtirol).

Alles in allem gibt es jetzt etwa 160 Benediktinerklöster mit rund 7000 Religiosen (Patres, Kleriker, Laienbrüder und Novizen). Benediktinerinnen gibt es rund 11700 in etwa 300 Klöstern. Bei einem lebenden Gebilde, wie es ein religiöser Orden darstellt, ist es natürlich unmöglich, den jeweils-augenblicklichen Stand ganz genau anzugeben. Die gebotene Übersicht schließt sich einfach an die Vorlage mit den von ihr als Termin angenommenen Daten an. Es ist dabei allerdings zu bemerken, daß die Grundsätze der Berichterstattung offenbar nicht die gleichen waren. So zählen manche Einsender kleinste Niederlassungen mit, andere übergehen in der Häuserangabe ganze Priorate; von manchen Frauenklöstern liefen, wie der Bearbeiter der Übersicht anmerkt, überhaupt keine Berichte ein. Ebenso entsprechen den einheitlichen Worten „Kolleg, Seminar" usw. oft ganz verschiedene Dinge; ein Gleiches gilt von dem Begriff „öffentliche Kapelle", ja sogar dem der „Abtei" — nicht rechtlich, aber tatsächlich. Schwierig ist die Ortsangabe bei den Klöstern der Solesmenser und der französischen Sublazenser, da es den Anschein hat, als ob gegenwärtig eine Rückwanderung der Vertriebenen in ihr Mutterland anhebe. Auch die eigentlichen Missionsgebiete konnten nicht genau angegeben werden. Insbesondere gilt das von der schwergeprüften Missionskongregation v. St. Ottilien. Erst der Aufstand in Deutsch-Ostafrika, dann der Krieg, dann die noch schmerzlichere Vertreibung.

Geradezu rührend wirkt bei dieser Voraussetzung der Aufruf des vertriebenen Bischofs „an alle Freunde unserer Afrikanischen Mission". (Missionsblätter ... von St. Ottilien, Januar 1921, S. 65).

„... Und nun? Sollen wir jetzt trauernd die Hände in den Schoß legen? Nein, abermals nein. Wir wollen, meine teueren Freunde, die Hände emporheben zu Gott und wollen beten. Wir wollen den Himmel bestürmen; denn Gott wird sein eigenes Werk nicht im Stiche lassen, ... Er prüft und sendet Leiden zum Verdienste, aber er zerstört nicht, wie manchmal die Menschen mutwillig tun. Vertrauensvoll wollen wir die Hände hoch halten im Gebete und mutig vorwärts schauen, wenn wir auch in dieser Stunde keinen Hoffnungsstern sehen ... beten und den Himmel bestürmen, aber mit dem Zusatze — „Wie Gott es will."

Sollte Gott es anders wollen, dann werden wir in anderen Ländern aufs neue beginnen. ... Wir aber, die wir nun in der Heimat gezwungen von der apostolischen Arbeit ausruhen müssen, wollen nicht tatenlos warten, sondern Geist und Körper weiterbilden und stählen zu neuer Arbeit im Weinberg des Herrn! Die Patres und Brüder, die schon früher gekommen, haben verschiedene Kurse zur Weiterbildung besucht. Wir wissen, durch die Erfahrung belehrt, wo wir noch etwas zu lernen und zu bessern haben. Läßt dann der Herr aufs neue den Ruf an uns ergehen, dann sprechen wir mit dem Propheten aus ganzem Herzen: „Ecce adsum, siehe, da sind wir, sende uns!" ...

Der Ruf des Herrn scheint tatsächlich wieder neu an die Benediktiner-Missionäre zu ergehen, insbesondere tut sich im fernen Osten (Korea) den Glaubensboten eine Türe weit auf. — Wir hoffen über das benediktinische Missionswesen einmal eigens berichten zu können.

Stark gehemmt in ihrer Bewegungsfreiheit sind die Mönche in Italien, die allem Rechtsempfinden zum Hohn nur als „Kustoden und Konservatoren" der „Staatsmonumente" auf ihrem alten angestammten Grund und Boden „geduldet" sind, was eine gedeihliche Entwickelung und ein fröhliches Schaffen fast unmöglich macht. Im übrigen zeigt sich im ganzen Orden ein ruhiges, aber stetiges Wachstum. Nur die Beuroner Kongregation hat sich scheinbar verringert, aber bloß deshalb, weil sich durch Zellteilung die belgischen Klöster als eigene Kongregation abgetrennt haben. Zusammen haben auch diese beiden Kongregationen ganz erfreulich zugenommen.

Das Bild, das man so im ganzen vom Benediktinerorden gewinnt, gibt natürlich fast nur seine Außenseite, das „Wo und Wieviel", wieder; vieles, und zwar die Hauptsache, läßt sich eben zahlenmäßig nicht erfassen. Möchte den einzelnen Klöstern und Kongregationen immer ein friedlich stilles Wirken zuteil werden und von ihnen allezeit gelten, was in der Zeit der sterbenden Antike hoffnungsfroh gleich drei christlichen Schriftsteller (Tertullian, Cyprian, Minuc. Felix) sagen durften: „Non loquimur magna, sed vivimus, wir reden nicht über große Dinge, wir leben sie!"

Von der Vulgata-Kommission bzw. ihrer nächsten und Hauptarbeit, der Herausgabe des hieronymianischen Bibeltextes konnte die Rivista Storica Benedictina jüngst [XII, 1 (30. April 1921)] die freudige Nachricht bringen, daß trotz der Hemmnisse, die der Krieg mit sich brachte, voraussichtlich noch in diesem Jahre „ehe noch der letzte Abendschein des denkwürdigen Hieronymusjubiläums verglüht ist, eine fertige Probe zutage gefördert werde."

Es handelt sich um den ersten, mit der Genesis beginnenden Band einer Art Handausgabe großen Stils, der dann nach Jahren und Jahrzehnten wohl einmal eine noch umfassendere Ausgabe folgen kann. Der biblische Text wird gemäß der besten handschriftlichen Überlieferung geboten, in zwei Kolonnen „per cola et commata", nach Sinn- und Vortragszeilen abgeteilt. Ein dreigeteilter kritischer Apparat wird zunächst die für den Text von ganzen Handschriften-Klassen bezeichnenden Varianten bieten, ihnen folgen dann die Varianten der einzelnen führenden Handschriften und schließlich die gegenüber den heutigen abweichenden älteren und ältesten Kapiteleinteilungen.

Über das Arbeitsverfahren der Kommission wurde bereits im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift (1919, S. 116 f.) berichtet. Entsprechend dem Zweck der jetzigen Veröffentlichung werden von all den vielen kollationierten Handschriften nur etwa vierzig als die Haupt- und Stammhandschriften unmittelbar vorgeführt, auf die sich die übrigen mehr oder weniger deutlich zurückführen lassen; daneben werden die hauptsächlichsten vorklementinischen Druckausgaben berücksichtigt.

Als „Mitglieder" (membra) der päpstlichen Kommission nennt der oben beschriebene Ordensschematismus (Appendix I.) neben den früher schon (B. M. I. S. 116 f.) Aufgeführten Kardinal Gasquet, als Präsident, Abt Amelli als Vizepräsident, Titularabt, nun Titularbischof Janssens, und den Patres Donatien de Bruyne (Maredsous), Henri Quentin (Solesmes) und Anselm Manser (Beuron) noch: John Chapman (Downside), Henri Cottineau (Farnborough) und Gaietano Fornari (Montecassino). Als „Mitarbeiter" (collaboratores) sind genannt: die Patres Adrian Weld-Blundell (Fort Augustus), Plazide de Meester (Maredsous), Pierre Blanchard (Solesmes) und André Cabassut (Farnbrough).

Bei der am 5. Februar des Jahres stattgehabten Audienz konnte die bis auf ein Mitglied vollzählig anwesende Kommission Sr. Heiligkeit Papst Benedikt XV. die erste fertige Druckprobe der neuen Ausgabe überreichen und außerdem noch zwei starke Bände „Extra-Biblica": Das Corpus Präfationum, gesammelte Vorreden zu den lateinischen heiligen Schriften, der Kapiteleinteilungen oder biblischen Summarien, Inhaltsangaben der einzelnen Bücher oder Buchabschnitte. Ein neuer Band der Collectanea biblica steht der Veröffentlichung nahe.

Wird die Vollendung des Werkes auch noch gar manches Jahr in Anspruch nehmen, so gibt der Beginn der jetzigen Ausgabe doch Grund zu den besten Hoffnungen für seine endgültige Vollendung.

×

Münster in Kanada „Abtei nullius". Durch Apostol. Konstitution vom 6. Mai d. J. (Acta Apost. Sedis XIII, 8) wurde die St. Peters-Abtei zu Münster in Canada, Provinz Saskatchewan, zur „Abbatia nullius" erhoben, d. h. es wurde ein Gebiet aus der Diözese Prince-Albert ausgeschieden und der Abtei als eigene Diözese überwiesen.

Als Grund hiefür gibt die Konstitution selber an, daß die dortigen Benediktiner wie einstens ihre Vorfahren mit dem christlichen Glauben zugleich die Kultur in jene Siedlung — denn um eine solche handelt es sich — hineingetragen hätten. Als der damalige Apost. Vikar, spätere Bischof Pascal von Prince Albert mit den ersten Siedlern die ersten Mönche in seinem Sprengel willkommen hieß, war das jetzige Münster eine Stätte fernab vom Verkehr; heute ist es eine blühende Kolonie, die durch Zuzug weiterer „meist deutscher Siedler aus den Vereinigten Staaten, Deutschland, Österreich, der Schweiz und Rußland" mit dem aufstrebenden Kloster aufstrebend sich entfaltet hat. Das größte Verdienst an ihrer geistigen und kulturellen Entwicklung gebührt dem dritten Prior und späteren ersten Abt des 1911

zur Abtei erhobenen Klosters: Bruno Dörfler. Im Einverständnis mit Rom ernannte ihn der Bischof zu seinem Generalvikar für das Gebiet. Leider starb der treffliche Mann schon am 12. Juni 1919 auf einer Firmreise, erst 53 Jahre alt. Den greisen Bischof konnte das nicht hindern, nun erst recht für die Kolonie zu sorgen. Obwohl selbst Franzose und sogar während des Krieges in Frankreich weilend, war doch gerade er es, der im Interesse einer gedeihlichen Weiterentwicklung der Kolonie deren drohende Zerreißung und Aufteilung an zwei neuzubildende Diözesen mit aller Kraft zu verhüten suchte — ein schönes, leider seltenes Beispiel übernationaler Denkart! „Den blühenden Zustand dieser Kolonie erwägend", sagt die Konstitution, „und bedenkend, wie es für Erhaltung dieser Kolonie außerordentlich wichtig sei, daß sie für immer und ewig unter der unmittelbaren Seelsorge der Benediktiner verbleibe, wandte sich der Bischof Albert Pascal, ehe er stürbe inständig und flehentlich an uns, die St. Peters-Abtei mit den von ihr abhängigen Pfarreien zur Abtei nullius vom hl. Petrus zu erheben."

Der edle Bischof-Ordensmann (Oblate von der Unbefl. Empfängnis Mariä) erlebte die Erfüllung seiner Bitte nicht mehr; er starb unmittelbar vor der Gewährung.

×

Generalkapitel der bayer. Kongregation. Vom 29. März bis zum 2. April 1921 tagte in der Abtei Plankstetten das Generalkapitel der Bayerischen Benediktiner-Kongregation. Eröffnet wurde es mit einem feierlichen Pontifikalamt, das der Hochwürdigste Herr Bischof von Eichstätt, Leo von Mergel O. S. B. zelebrierte. Er war nach Plankstetten gekommen, um gelegentlich des Generalkapitels die Eröffnung des Grabes des ehrwürdigen Dieners Gottes, Abtes Maurus Xaverius Herbst von Plankstetten vorzunehmen. Die Überreste des im Rufe der Heiligkeit 1757 verstorbenen Abtes wurden in einem neuen Zinksarg am 6. April neu bestattet.

Das Generalkapitel selbst befaßte sich in der Hauptsache mit der endgültigen Durchberatung der durch das neue Kirchenrecht bedingten Statutenänderungen. Als wichtigeres Ergebnis dieser Beratungen ist zu erwähnen die Einführung des Institutes der Fratres Chori, die am Chore teilnehmen und solche Stellen im Kloster versehen können, bei denen das Priestertum nicht erfordert wird. Dadurch soll auch der gebildeten Laienwelt die Möglichkeit des klösterlichen Lebens gegeben werden. — Um die wissenschaftliche Tätigkeit in der Ordensgeschichte, Liturgie und anderen wissenschaftlichen Zweigen, die im Interessenkreis des Benediktinerordens liegen, zu fördern, wurde eine „Academia Benedictina" errichtet. Sie soll die wissenschaftlich tätigen Mitbrüder der einzelnen Häuser in engere Fühlung bringen, das Interesse für derartigen Studien wecken, die reichen Schätze der benediktinischen Vergangenheit heben und die Forschung durch Rat und Tat erleichtern und fördern. — Als Frucht der bisherigen Tätigkeit der liturgischen Kommission lag dem Generalkapitel das Rituale monasticum vor, das sich als der zweite Teil des „Manuale Caeremoniarum et Rituum pro Kongregatione Benedictino-Bavarica" darstellt. — Als Präses wurde für das nächste Triennium gewählt Abt Dr. Placidus Glogger von Augsburg, als 1. Visitator Abt Bonifaz Wöhrmüller von München, als 2. Visitator Abt Wolfgang Maria Eiba von Plankstetten.

P. Narzissus Koenig (Ottobeuren).

Abts-Jubiläum in Scheyern. Am 26. Juli dieses Jahres beging im Kloster Scheyern Abt Rupert Metzenleitner den 25. Jahrestag seiner äbtlichen Weihe. Nachdem schon am 2. Juni, als dem Wahltage, Generalvikar Dr. Michael Buchberger persönlich und Kardinal Erzbischof v. Faulhaber telegraphisch ihre Glückwünsche überbracht hatten, feierte am Aloysiusfeste das Erzbischöfliche Knabenseminar das Jubiläum seines ehemaligen Präfekten, Lehrers und Direktors mit Dankgottesdienst und Festakt. In seiner Festrede konnte Prälat Dr. Buchberger den Jubelabt als den geistlichen Vater eines großen Teils der Priester in der Erzdiözese bezeichnen. Überhaupt sprach aus allen Reden und sonstigen Kundgebungen lauter Pietät und Dankbarkeit. Am 5. Juli fanden sich die Priester des

Dekanats zur Beglückwünschung ein. Sie hatten ihre Dekanats- und Kongregationsversammlung eigens für diesen Tag nach Scheyern verlegt.

Der eigentliche Festtag war der 26. Juli. Am Mittag zuvor kündeten die neuen herrlichen Jubiläumsglocken das Herannahen des frohen Tages an. Im Laufe des Nachmittags trafen bis auf einen, durch Krankheit verhinderten, sämtliche Äbte der Bayr. Kongregation ein, außerdem noch Erzabt Raphael Walzer von Beuron und Exgeneraldefinitor P. Benno Richer O. Cap. Am Abend fand im Klosterhofe eine wohlgelungene Serenade statt mit Ansprache, Fackelzug und Blechmusik. Abt-Präses Plazidus Glogger dankte im Namen des Gefeierten und konnte dann der lauschenden Menge von einem Glückwunschschreiben des hl. Vaters melden. Das Schreiben, das Monsignore Dr. M. Hartig alsbald auf goldenem Teller überreichte, lautet zu deutsch:

„Geliebter Sohn, Gruß u. Apost. Segen!

Stets ist es uns ein Herzenstrost, zu sehen, wie die göttliche Barmherzigkeit einen unserer lieben Söhne mit Wohltaten überschüttet. Und so war es uns denn eine große Freude jüngst zu vernehmen, es jähre sich demnächst zum fünfundzwanzigstenmal, daß Du durch Gottes gütige Vorsehung im altehrwürdigen, hochberühmten Kloster Scheyern die äbtliche Weihe erhieltest. Es muß jedenfalls Dein Herz mit großer Freude erfüllen, wenn du zurückschaust auf den zurückgelegten Weg und den reichen Erntesegen so vieler guter Werke erblickst, die ganze Fülle von Schätzen, die Du Dir selber wie eine fleißige Biene für das ewige Leben emsig gesammelt hast. Auch wir freuen uns dieses Anblickes aus ganzem Herzen; zugleich ergötzen uns die vielen Verdienste, die Dich zieren, und die Du Dir erworben hast durch deinen frommen Eifer und dein emsiges Bemühen um die Ordenszucht in deinem eigenen sowohl, wie in anderen Klöstern, dein Bemühen durch Rat und Tat und vor allem durch ein vorbildliches monastisches Leben in treuer Nachfolge des hl. Benedikt und als echter Sohn eines solchen Vaters. Mit Freude vernahmen wir auch von Deinen eifrigen Bestrebungen um Pflege der Wissenschaft und der hl. Musik und daß infolgedessen Dein hochberühmtes Kloster stets eine Anzahl Mönche hatte und hat, die sich der Wissenschaft und dem Unterricht löblich widmen und den berühmten Namen des Klosters, seinen Ruhm und seine Ehre ganz ausgezeichnet zu wahren wissen. Die vielen und großen Leistungen, in langer Zeit mit Fleiß vollbracht, leuchten wie funkelnde Sterne und werden den Glanz Deines Ehrentages nicht wenig erhöhen.

So freue Dich denn, daß es dem Spender alles Guten gefallen hat, Deine besondere Hingabe mit solchem Troste zu vergelten und mit solchem Lohne zu ehren. Wir aber schließen uns mit unseren väterlichen Wünschen und unseren Gebeten an, daß des Himmels reichste Gnade Dein edles Mühen befruchte, Gottes Güte Dich schütze und Dich noch lange zum Wohle Deiner Abtei erhalte kraft des apostolischen Segens, den wir Dir, geliebter Sohn, und allen Deinen Mitbrüdern von Herzen gern im Herrn erteilen. — Rom, St. Peter, am 5 .Juni 1921, im 7. Jahre unseres Pontifikates. Papst Benedikt XV."

Am Festtag selbst hielt der Jubilar ein feierliches Pontifikalamt. Die Zeremonie des Friedenskusses der acht Äbte und des Homagiums der Mönche und Brüder durch Ringkuß und Umarmung des Jubelabtes nach dem Amte am Throne wird von keinem Teilnehmer so schnell vergessen sein. Beim Auszug nach dem Gottesdienst wandte sich der Gefeierte unter der Klosterpforte an die Volksmenge und dankte allen mit herzlichen Worten. Es war überhaupt zugleich ein rechtes Volksfest; kein Haus gab es in ganz Scheyern, das nicht irgendwie seine Freude bekundet hätte.

In den laudes Hincmari beim Mittagstisch wurde auch pietätvoll König Ludwigs III. gedacht, dessen Haus ja aus Scheyern stammt und sich bis heute Scheyern-Wittelsbach nennt. Mit der Pontifikalvesper um 3 Uhr sollte der Jubeltag seinen Abschluß finden, als zur größten Freude des Jubilars nach der Vesper noch Herr Baron von Cramer-Klett erschien, der ein Stündlein blieb und dem Herrn Abte einen Kelch als Geschenk überreichte. — Es war in jeder Hinsicht ein herrliches Fest. Nichts anderes darf im Sinne des Jubilars der Schluß sein, als das eine Wörtlein: Deo gratias!

× × ×

Unsere Bilder.

Der unterschriftenreiche, von Geheimrat von Grauert verfaßte Aufruf des „Deutschen Dante-Komitees der Görresgesellschaft" hätte es jedem sagen können, der es noch nicht gewußt hat, daß wir am 14. September dieses Jahres das sechshundertjährige Gedächtnis des Todestages eines der ganz Großen, Dantes, begehen. Noch mehr gilt das von der seltenen Ehrung einer eigenen Enzyklika, mit der Papst Benedikt XV. am 30. April des Jahres „an alle Professoren und Doktoren und die gesamte Studentenschaft des ganzen katholischen Erdkreises" sich wandte zwecks würdiger Feier des Dantejubiläums, „würdig des christlichen Namens und würdig des unsterblichen Sängers", wie er gleich zu Anfang seines Pontifikates, am 8. Okt. 1914, an den Erzbischof von Ravenna schrieb (Acta Apost. Sedis XIII, 6 und VI, 18). Von deutschen Danteausstellungen und deutschen Dantefeiern — die bedeutendste war wohl bis jetzt die Freiburger Dantewoche (vgl. Köln. Volksztg. Nr. 449 vom 15. Juli 1921) — konnte man immer wieder lesen, an Danteartikeln und Dantereden hat es auch nicht gefehlt, und weitere werden gewiß folgen. — Der kleine Danteaufsatz, den wir bieten, will mehr zu Dante führen als über Dante reden, will leise locken, die Wege nachzuwandeln, die er gegangen: aus der Tiefe heraus durch Läuterung zur höchsten Höhe, zur Anschauung des Dreifaltigen Gottes.

Die Bilder wollen, soweit das möglich ist, in etwa eine Vorstellung von des Dichters körperlicher Gestalt vermitteln bezw. auffrischen helfen. Ein Porträt Dantes, nach dem Leben gemalt, besitzen wir leider nicht. Doch dürfen wir als gesichert annehmen, daß **Giottos Fresko** in der Magdalenenkapelle des Bargello zu Florenz uns seine Gesichtszüge treu wiedergibt. Giotto war Dantes Zeitgenosse und Freund und bei allem Stilisieren gewillt und befähigt zu individualisieren. Sein Bild, am 20. Juli 1840 wieder aufgefunden und hier in Kirkups vor der „Restauration" gefertigter Pause (nach Locella) geboten, wird, wie Jos. Sauer unlängst erst bemerkte (Hochland, Augustheft), immer noch — auch bei einer Ansetzung in den späten dreißiger Jahren [des 14. Jhrts.] — an der Spitze der langen Liste von Werken stehen, die sich mit Dante und seiner Commedia beschäftigen, da es ein für alle Male der Nachwelt die konkreten Züge des Dichters vermittelt hat.

Der geröteten Federzeichnung des **Codex Palatinus 320** (Blattgröße 15×25 cm) hatte Kraus (Dante, 1897, S. 177 f.) eher noch höheren Wert beigemessen, als dem Giottofresko. Es „ist unzweifelhaft viel individueller," schreibt er, „es verrät die Arbeit nach der Natur und ich stehe nicht an, es als das wertvollste Dokument für unsere Beurteilung der körperlichen Erscheinung Dantes zu erklären." Kraus selber rechnet die Zeichnung zum Bargellotypus, wenn auch für ihn statt des dortigen Jünglingsausdrucks „ein etwas vorgerückteres Alter (etwa die vierziger Jahre)" aus dem Bilde spricht. Sollte wie Passerini meint (Il Ritratto di Dante, Florenz 1921) die Miniatur nicht auf Giotto, sondern mittelbar vielleicht auf das verlorengegangene Fresko des Giottoschülers Taddeo Gaddi in Santa Croce zurückgehen, so gewänne die Zeichnung erst recht an Bedeutung. Alle übrigen Danteporträts scheinen auf diese beiden zurückzuführen, so auch die berühmte „Totenmaske" Dantes und die prachtvolle Bronzebüste eines unbekannten Künstlers im Museum zu Neapel.

Möchte Dante, wie er es auf unserem Titelbild seiner Vaterstadt tut, dem ganzen verstörten Erdkreis eine Lesung zu halten beginnen, und wie v. Grauert es wünscht (Aufruf etc.), „das Jahr 1921 im Sinne Dantes allen Völkern der Erde zu einem ‚heiligen Jahre' der inneren Läuterung werden, in welchem der Engel Gottes in seinem Nachen zur rettenden Überfahrt aufnimmt jede dem Heil gewonnene Seele,

„Die eintreten wollte, in vollen Frieden". (Purg. II, 98 f.)

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Daniel Feuling (Beuron),
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Die Klosterkirche von Neresheim
(Detail)

Vom heiligen Schweigen.[1]

Von P. Odo Casel (Maria Laach).

Wohl keine Zeit hat soviel geredet wie die unsere. Der „Parlamentarismus" feiert seine Triumphe und zieht seine Kreise bis in die kleinsten Dörfer. Je mehr die Menschheit sich von Gott entfernt, je mehr sie sich nach eigenen Heften regieren und beglücken will, desto mehr redet sie. Die alten Menschen, die nicht von der eigenen Weisheit, sondern von Gott das Heil erwarteten, liebten mehr das Schweigen. Sie fühlten sich als Schüler, und den Schülern geziemt es, wie St. Benedikt sagt, zu schweigen und zu horchen. Deshalb hat die heilige Kirche immer das Schweigen hochgeehrt, und besonders die monastische Tradition empfiehlt es immer wieder. Der heilige Vater Benediktus hat ihm ein eigenes Kapitel gewidmet. Er befiehlt darin zunächst, unnütze und schlechte Reden zu unterlassen. Das ist leicht zu verstehen. Aber er geht noch weiter und sagt: „Zu noch so guten, heiligen und erbaulichen Reden soll auch den vollkommenen Schülern wegen der Wichtigkeit des Stillschweigens nur selten die Erlaubnis gewährt werden." Das ist auf den ersten Blick schwer verständlich. Vielleicht gelangen wir auf einem Umweg zum richtigen Verständnisse dieser Worte.

Der hl. Basileios d. Gr. sagt in seiner Rede über die klassischen Studien einmal im Anschluß an ein Wort Platons (Staat VII p. 516), der Christ solle die göttliche Sonne zuerst in ihrem Spiegelbild im Wasser anschauen und dann erst das erstarkte Auge zur Sonne selbst erheben; d. h. er solle zuerst in der Natur und in der natürlichen Wissenschaft Gott suchen und dann zur Betrachtung der hl. Schriften übergehen. In der Tat werden uns viele Gedanken und Bräuche der Kirche klarer, wenn wir die religiösen Anschauungen und Riten der nichtchristlichen Völker studieren. Das gilt besonders von den sogenannten klassischen Völkern des Altertums; denn diese stellen zunächst einmal einen Höhepunkt der menschlichen Entwicklung dar und haben außerdem auf das werdende Christentum unmittelbaren Einfluß ausgeübt. Es lag so im Plane der Vorsehung. Die Väter scheuen sich nicht zu sagen, daß, was das Gesetz für die Juden war, die griechische Weltweisheit für die Heiden gewesen ist, nämlich eine Führerin zu Christus, eine Vorbereitung auf das Evangelium.

[1] Dieser Aufsatz war zunächst nur als Vorstudie zu einem Kapitel über das mystische Schweigen im Kulte gedacht, das demnächst im IX. Bändchen der „Ecclesia orans" erscheinen soll. Er möge aber auch hier stehen, weil in der Ausarbeitung der monastische Teil zurücktreten mußte.

Betrachten wir daher kurz, was die Griechen über das heilige d. h. religiöse Schweigen gedacht und gesagt haben.

Wir unterscheiden drei Arten des hl. Schweigens bei den Griechen:

Das Schweigen während des offiziellen Gottesdienstes;

Das Verschweigen mystischer Dinge, also das mystische Schweigen im eigentlichen Sinne;

Das Schweigen in der Beschauung.

1. Zunächst also das Schweigen beim offiziellen Gottesdienste, den Opfern. Kein unpassendes Wort, kein ungehöriger Laut durfte dabei gehört werden; denn ein solcher machte das ganze Opfer ungültig. Nur an festgesetzten Punkten durfte man auf die Aufforderung des Herolds hin die Stimme zu bestimmten Rufen erheben. Deshalb rief der Herold am Anfang der Feier εὐφημεῖτε (favete linguis) d. h. redet Gutes (seid günstig mit euern Zungen); redet nur passende, günstige Worte; um aber kein ungünstiges zu sagen, schweiget.

Eine direkte Analogie zu diesem Brauche findet sich in der Kirche nicht; denn sie kennt den Aberglauben, daß ein Laut das Opfer ungültig macht, nicht. Und doch enthält die Liturgie einen Ausruf, der denselben Sinn, aber zu höherer Bedeutung erhoben, wiedergibt. Es ist das „sursum corda". Zu Beginn des Meßkanons, also des eigentlichen Opfergebets, des heiligsten Akts der Liturgie, fordert der Priester in der „Vorrede" (praefatio) die Gläubigen auf: „Sursum corda!" Reinigt eure Herzen von allem irdischen Sorgen und Denken und richtet sie ganz auf das Göttliche hin. Wessen Herz aber bei Gott ist, der sinnt und spricht nichts Irdisches mehr. Der altchristliche Dichter Kommodian sagt daher auch ausdrücklich von dem „sursum corda", der Priester entbiete es, „damit Schweigen entstehe" (Instruct. II 35, 15). Der christliche Zuruf hat also denselben Sinn wie das εὐφημεῖτε der Heiden; aber er ist unendlich vertieft und zugleich aus einem Verbot zu einem positiven Gebot geworden.

Die griechische Liturgie hat dem Gedankeninhalt des „sursum corda" (ἄνω τὰς καρδίας) noch eine zweite, ergreifende Form gegeben. In dem Cherubshymnus, der bei der Opferprozession, dem „großen Einzuge", gesungen wird, werden die Gläubigen aufgefordert, „alle menschlichen Sorgen" abzulegen: „Die Cherubim mystisch darstellend und der lebenspendenden Dreieinigkeit das Dreimalheilig singend, laßt uns alles irdische Sinnen ablegen; laßt uns entgegengehen dem König des Alls, der sich naht mit dem unsichtbaren Gefolge der Engel." Älter noch ist der ähnliche Hymnus, der jetzt in der Vigilmesse von Ostern gesungen wird: „Schweigen soll alles sterbliche Fleisch

und mit Furcht und Zittern dastehen, nichts Irdisches soll es sinnen; denn der König der Könige, Christus unser Gott, geht hervor, geschlachtet zu werden ..."

Schauen wir im Lichte dieser Texte auf die im Anfang genannte Stelle St. Benedikts zurück, so können wir schon jetzt sagen: Das Erfülltsein mit göttlichen Gedanken lehrt schweigen. Wir werden das nachher noch tiefer verstehen.

2. Die Griechen kannten neben dem offiziellen Gottesdienste noch einen, der nur besonders Eingeweihten zugänglich war, die Mysterien. Während der offizielle Kult mehr Staatsaktion war, eine Art politischen Vertrags zwischen dem Volke und den Göttern nach dem Grundsatz: „do ut des": ich gebe dir dies, du giebst mir jenes dafür, versprachen die Mysterien eine mehr persönliche, innige Beziehung zur Gottheit herzustellen, die auch ein glückliches Leben im Jenseits verbürgte. Durch heilige Waschungen und Abstinenz bereitete man sich auf die Einweihung vor. Man sah dann in dramatischen Bildern die Erlebnisse der Götter, nahm an ihren Leiden und Freuden teil; außerdem gab es eine Art sakramentalen Mahles und heilige Formeln oder Symbole (σύμβολα), die aufgesagt werden mußten und an denen sich die Mysten erkannten. Die Eingeweihten gehörten nunmehr zur engeren Familie der Gottheit. Von dem, was sie gesehen und erlebt hatten, durften sie nichts an Uneingeweihte, Profane mitteilen. Diese Geheimhaltung nennen wir das mystische Schweigen. Mysterium heißt Geheimkult; μυστικός bedeutet zunächst nur „geheim" und hat erst später einen weiteren Sinn („mystisch") angenommen. Das Schweigen bezog sich also nicht etwa auf theologische Lehrsätze — eine Theologie im eigentlichen Sinne kannten die Mysterien gar nicht — sondern auf die Liturgie der Mysterien d. h. auf die dramatischen Vorführungen aus dem Leben der Götter, die heiligen Riten und Formeln. Das mystische Schweigen ist also eine liturgische Disziplin, ein Teil des Kultus. Es wurde sehr streng beobachtet — in Eleusis stand Todesstrafe auf dem Bruch des Schweigens — so strenge, daß wir heute fast nichts von den eigentlichen Mysterienbegehungen wissen.

Dies „silentium mysticum" hat sein genaues Gegenstück im Christentum. Es ist die Arkandisziplin, (von „arcanus": verschwiegen, geheim), die von Anfang an von den Christen gehandhabt wurde und besonders vom 2.—5. Jahrhundert blühte. Nachher verschwand sie allmählich, da es keine Ungläubigen mehr gab und alle schon als Kinder getauft wurden. Ihr Wesen bestand darin, daß man den Nichtgetauften gewisse Dinge nicht mitteilen durfte. Sie erstreckte sich, genau wie

bei den Griechen, nicht auf theologische Lehren — über solche, z. B. die Menschwerdung, durfte man auch mit Heiden reden — sondern auf liturgische Akte, besonders die Sakramente, die deshalb auch Mysterien genannt werden. Die näheren Einzelheiten über die Riten der Taufe, der Firmung, der Eucharistie durften keinem, der nicht eingeweiht d. h. getauft war, mitgeteilt werden. Selbst die Katechumenen, also die, die den Willen hatten, Christen zu werden, durften nur an der sogenannten Katechumenenmesse teilnehmen, d. h. an dem lehrhaften Wortgottesdienst bis zum Evangelium. Zu den heiligen Mysterien der Osternacht — Mysterien im vollsten Sinne des Wortes — traten sie hinzu ohne genauere Kenntnis dessen, was sie erwartete. Erst in der Woche nach der Osternacht wurden sie in den Inhalt dessen, was sie erlebt hatten, eingeführt. Die Väter nennen daher diese Predigten an die Täuflinge „mystagogische Katechesen" (Kyrillos v. Jerus.), „de mysteriis" (Ambrosius). Einige besonders wichtige Texte wie das Paternoster und das „Symbolum fidei" (Glaubensbekenntnis) wurden den Täuflingen kurz vor der Taufe anvertraut; sie mußten sie auswendig lernen und durften sie nicht einmal aufschreiben, da sie so leichter einem Profanen hätten in die Hände fallen können. Das Credo wurde so zum Symbolum im eigentlichen Sinne d. h. zum Losungswort, an dem die Mysten Christi einander erkannten. Wir können also von der Arkandisziplin als einem wahren mystischen Schweigen sprechen. Hierher gehört auch die symbolische Sprache sovieler Sinnbilder und Zeichen in der Katakombenkunst, z. B. der Fisch (ΙΧΘΥΣ). Sie soll den Profanen verbergen, was dem Eingeweihten ohne weiteres klar war.

Allmählich entwickelte sich eine Art Arkandisziplin selbst für die Gläubigen, besonders seit mit dem Frieden des Konstantin viel unwürdiges Volk in die Kirche eintrat. Daraus ist es zu erklären, daß der Meßkanon, der anfangs ganz gesungen wurde, schon früh leise gebetet wurde. Bei den Griechen werden außerdem während der eigentlichen Opferhandlung die Türen der Ikonostase, d. h. der Schiff und Altarraum trennenden, mit Bildern geschmückten Wand, geschlossen.

Im Offizium haben wir noch einige Reste der Arkandisziplin. Wenn Paternoster und Credo nur angestimmt und leise weitergebetet werden, so ist das ein ehrwürdiges Überbleibsel alter Sitte. Eine offenbare Neuerung war es, als der hl. Benedikt für Laudes und Vesper die laute Rezitation des ganzen Paternoster anordnete. Manche ließen beim stillen Gebete die Worte: „vergib uns, wie auch wir vergeben" aus. Deshalb sagt der Heilige, sie müßten laut gebetet werden,

damit alle sie hören und mitsprechen und sich so von den kleineren Verfehlungen reinigen. Er folgt darin der Lehre des hl. Augustin, wonach das Gebet des Herrn die Nachlassung läßlicher Sünden bewirkt (vgl. z. B. Tractatus 26 in Joannem).

Was ist nun der Grund der Arkandisziplin? Die heiligen Väter berufen sich immer wieder auf das Wort Christi bei Matth. 7, 6: „Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet die Perlen nicht den Schweinen vor.“ Man soll also das Heilige nicht solchen anvertrauen, die unfähig sind, es zu würdigen und zu verstehen. Der Vergleich mit der heidnischen Schweigedisziplin macht uns die Sache deutlicher. Bei den Griechen ist es die Scheu, die göttlichen Dinge, deren man durch die Huld der Götter gewürdigt worden ist, durch das Sprechen darüber vor profanen Ohren zu verunehren, die zum Schweigen zwingt. „Die große Scheu vor den Göttern hält die Stimme zurück,“ sagt schon der homerische Hymnus auf Demeter im sechsten Jahrhundert vor Christus. Es ist also die Ehrfurcht vor der göttlichen Wahrheit, die die Arkandisziplin hervorrief; ferner das Bewußtsein, daß die christliche Lehre nur solchen verständlich ist, die durch die Gnade Gottes erleuchtet sind, daß sie den anderen aber als Torheit und Lächerlichkeit vorkommt. Wir dürfen aber wohl hinzufügen, daß bei den Christen die Scheu nicht das einzige Motiv war, sondern die Liebe hinzutrat. Von Dingen und Menschen, die man liebt, spricht man nicht vor jedermann. Besonders die Symbole der Katakomben sind ein Zeugnis dieser Liebe der Christen. Was dem Heiden nur ein Hirt mit einem Schaf auf den Schultern, also eine idyllische Szene aus dem Schäferleben war, das bedeutete dem Christen seinen Heiland, den wahrhaft guten Hirten, der ihn mit Einsatz seines Blutes dem höllischen Wolf abgejagt hatte. Wo die stumpfen Sinne des Uneingeweihten nur Ornamente von Vögeln und Fischen sahen, da erblickte der Wissende die tiefsten und beglückendsten Gedanken der Heilslehre. „Liebe spricht in süßen Tönen, denn Gedanken sind zu fern,“ sagt der Dichter. Man kann noch richtiger sagen: Liebe spricht in Bildern; denn Worte reichen nicht aus, dem Gedanken Leib zu geben.

Damit haben wir auch den Grund, weshalb die Arkandisziplin sich nicht auf die Dogmen, sondern auf liturgische Dinge bezieht. Nicht in der theologischen Doktrin, sondern im Erlebnis der Liturgie berührt die Seele unmittelbar Gott.

Wir haben also wiederum die liebende Ehrfurcht vor dem Heiligen als Grund des heiligen Schweigens erkannt. Doch um die Stelle des hl. Benedikt voll zu erfassen, müssen wir noch tiefer eindringen.

3. Neben der griechischen Religion stand die Philosophie. Sie stellte in gewissem Sinne das geläuterte Gewissen des griechischen Volkes dar. Sie erschöpfte sich daher nicht in rationalistischer Bekämpfung der Volksreligion, sondern suchte gerade in den idealistischen Schulen die Anschauungen des Volkes zu läutern und zu vertiefen. Auch das mystische Schweigen ging so in den Besitz der Philosophie über; aber als Gegengabe erhielt dieser religiöse Gebrauch eine sittliche und dogmatische Grundlegung und Vertiefung. Die Mysterien in diesem höheren Sinne sind nicht die rituellen Begehungen der geheimen Religionsgesellschaften, sondern die göttlichen Wahrheiten, die der Mensch nicht durch bloße Verstandestätigkeit erreicht, vielmehr unterstützt von einer göttlichen, gnadenvollen Erleuchtung, im Innersten erfährt und berührt. Nicht rituelle Reinheit ist erforderlich, sondern „ein reines Herz" d. h. geistige Abgelöstheit vom Irdischen und Sinnlichen. Wahrer Myste ist, wer in die Tiefen der göttlichen Weisheit eingedrungen ist; profan ist, wem der innere Sinn für die höhere Erkenntnis fehlt. Die Wahrheit braucht also nicht durch äußere Strafen geschützt werden, sie schützt sich selbst; denn sie ist dem Profanen ein verborgener Schatz, dessen Wert er nicht kennt, ja den er verspottet und verlacht, während er dem Eingeweihten höchste Wonne ist. Es bedarf also auch nicht einer äußeren Schweigedisziplin; und wenn die Philosophen und Theologen mitunter das Verschweigegebot geben, so wollen sie damit nicht so sehr eine äußere Verhaltungsmaßregel einschärfen als vielmehr die mystische Würde ihrer Lehren ins Licht stellen. Die geistigen Mysterien sind demnach von Anfang an religiös gerichtet und werden mit der Zeit immer mehr zu Religion im höheren, geläuterten Sinne.

Dies ist in kurzen Worten Sinn und Zweck des mystischen Schweigens der Philosophen, das sich in den verschiedenen Schulen mannigfach differenzierte und bald mehr dem eigentlichen Mysterienbrauch sich näherte, insofern es sich mit Regeln des äußeren Schweigens verband, bald rein geistig aufgefaßt wurde. Die Hauptstufen der Entwicklung bilden die Pythagoreer, Platon, die Neupythagoreer und die Neuplatoniker.

Das mystische Verschweigen verbindet sich und verschmilzt allmählich mit dem Schweigen überhaupt. So entwickelt sich das Schweigen in der Beschauung. Auch zu diesem Schweigen bieten die Mysterien das Vorbild. Denn, wie alte Schriftsteller berichten, drängten sich die Mysten zwar anfangs unter Lärm und Gerede hinzu; aber wenn die heiligen Dramen aufgeführt wurden, so zeigte

sich bald eine gewaltige innere Erschütterung der Zuschauer, die sich in einem ehrfurchtsvollen Schweigen äußerte. Die Philosophie hat auch diesen Gedanken ungeheuer vertieft. Die Entwicklung beginnt vielleicht schon bei den alten Pythagoreern, deren Novizen zuerst fünf Jahre vollkommenes Schweigen beobachten mußten, ehe sie zu den höheren Erkenntnisstufen zugelassen wurden. Ganz ausgebildet erscheint die Lehre vom Schweigen der Beschauung bei den Hermetikern, Numenios von Apameia und den Neuplatonikern. Wir geben die Hauptpunkte kurz wieder.

Wie oben schon gesagt, gibt nicht so sehr die menschliche Verstandestätigkeit als die von oben kommende Erleuchtung die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Die göttlichen Dinge sind verborgen; der oberste Gott wohnt in einer unzugänglichen Region des Schweigens. Wer trotzdem zur mystischen Erkenntnis gelangen will, der muß zu schweigen wissen, damit die göttliche Verborgenheit sich ihm im Schweigen offenbare. Schweigen müssen die Sinne, damit der Verstand zu Worte komme. Schweigen muß aber auch der Verstand, soweit er noch mit dem Irdischen, Materiellen befleckt ist. Nur der reine Geist, der λόγος, soll noch tätig sein. Eine heilige Wüste liegt um den beschauenden Geist; eine heilige Meeresstille umfängt die Seelenkräfte. Der Mensch „tritt aus sich heraus" in eine höhere Welt, er ist in der „Ekstase". In diesem Dunkel zeigt sich ihm das göttliche Licht.

Das Schweigen ist also der Weg zur Beschauung. Da aber die Erkenntnis Gottes die höchste Ehrung Gottes ist, so ist das Schweigen zugleich das reinste Gebet und das höchste Opfer. Es ist das „Opfer im Geiste", die λογικὴ θυσία. „Durch reines Schweigen verehren wir Gott," sagt daher Apollonios von Tyana. Damit hat das Schweigen seine tiefste Verankerung in der Mystik und der Religion überhaupt gefunden. Es ist nun nicht mehr ein negativer Begriff, sondern bezeichnet einen höchst positiven Wert. Schweigen und die Fülle der Gotteserkenntnis gehören zusammen.

Das Christentum hat das Berechtigte und Gesunde, das in diesen erhabenen Gedanken liegt, sich angeeignet und es beim Ausbau seiner Mystik benutzt. Daher immer wieder die Betonung des Schweigens besonders bei den Mönchen. Aus der großen Fülle von Zeugnissen nehmen wir nur zwei heraus. Diadochos, der Bischof von Photike, schreibt in seinen „Capita gnostica" (ed. Weis-Liebersdorf p. 10, 7 sqq.): „Wo Reichtum göttlicher Erkenntnis, da läßt er das Reden nicht zu. Denn die Seele ist dann trunken von der Liebe zu Gott und will mit

schweigender Stimme die Herrlichkeit des Herrn genießen." Das zweite Zeugnis ist eben die Stelle des hl. Benedikt, die erst jetzt ganz verständlich wird. Weil der überfließende Reichtum der göttlichen Erkenntnis verstummen macht, deshalb sollen gerade die vollkommenen Schüler nur selten von heiligen Dingen reden. Den mystischen Grund zu dieser nach römischer Art kurz gegebenen praktischen Vorschrift gibt uns der Grieche Diadochos. Der heilige Vater Benediktus beschränkt sich ja auch sonst gewöhnlich auf die praktische Tugendlehre, da sie das beste Fundament für das höhere mystische Gebetsleben ist. Aber wir sehen hier wieder, daß seine Gesetze nicht bloß erzieherische, asketische, sondern auch mystische Bedeutung haben.

Der hl. Benedikt sagt: „Nur selten soll die Erlaubnis zum Sprechen gegeben werden." Er verbietet es also nicht ganz und gar. Es muß demnach ein Sprechen geben, das dem Schweigen nicht widerspricht. Auch hier können wir wieder von den Griechen lernen. Sie sagen uns, daß es ein Reden gebe, das nicht mehr mit dem Materiellen befleckt sei, das vielmehr aus dem reinen Geiste hervorgehe. Die λογικὴ θυσία, das Opfer im Geiste, äußert sich daher in der „Wohlrede", εὐλογία, die der dem Sinnlichen entrückte Geist spricht „mit schweigender Stimme". Dies Reden geht also aus dem Schweigen hervor, es ist eine „Rede, die aus dem Schweigen hervorgeht".

Die Kirche hat diesen Gedanken noch vertieft. Am Sonntag in der Oktav von Weihnachten singt sie im Introitus: „Als alles im tiefsten Schweigen lag und die Nacht die Mitte ihres Laufes erreicht hatte, da kam dein allmächtiges Wort, o Herr, vom Himmel von seinem Königsthrone herab." Der Text stammt aus Weisheit 18 und beschreibt zunächst das Herabsteigen des Würgengels auf Ägypten. In der Weihnachtszeit erinnert er uns beim ersten Hören an die Heilige Nacht, in der Christus geboren wurde. Aber die Gegenüberstellung von Schweigen, „silentium" (σιγή) und Wort, „sermo" (λόγος) deutet noch etwas Tieferes an. Sie zeigt uns, daß der göttliche Logos nur dort erscheinen kann, wo alles Irdische schweigt. Deshalb auch die tiefe Nacht — Mitternacht, die Nacht, in der die Sinne schweigen und die Seele aufgeschlossen wird. Der hl. Ignatius Martyr nennt daher Christus den „Logos, der aus dem Schweigen hervorgegangen ist" (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, an die Magneten 8, 2).

Das Schweigen ist also eine Vorbereitung auf den göttlichen Logos, die Rede aus Gott. Eine solche Rede aus Gott, aus dem Schweigen der Kontemplation hervorgegangen, ist das Gebet der Liturgie. Deshalb sagt der hl. Paulus im Briefe an die Epheser 5, 19: „Sprechet

miteinander in Psalmen, Hymnen und geistigen Lobgesängen, singet und psallieret in euerem Herzen dem Herrn."

Wie die Kirche so darf auch die einzelne Seele den Mund öffnen, wenn der Geist Gottes sie antreibt. Ein herrliches Beispiel dafür gibt uns die letzte Unterredung zwischen St. Benedikt und seiner Schwester Scholastika. Die ganze Nacht genügt den heiligen Seelen kaum, ihre geistigen Erlebnisse auszutauschen. „Wir wollen nun bis zum Morgen vom Göttlichen sprechen in heiligen Worten voll geistlichen Lebens." Auch die Frau, die sonst in besonderer Weise Hüterin des heiligen Feuers der Kontemplation ist — dies der tiefste Sinn des paulinischen Wortes: die Frau schweige in der Kirche — tritt aus ihrem Schweigen heraus, um die in tiefer Stille gesammelten Schätze zur Ehre Gottes und aus Liebe offenbar zu machen.

Advent.

Der auf den Höhen du hältst Wacht:
Wie weit die Nacht, wie weit die Nacht? —
Auf grauen Bergen
Ein Frührotschein,
Leis rinnt der Tau ...

Im Kämmerlein
Das Ave klingt
Der reinsten Frau.
. . . .
Es fließt die Nacht, es fließt die Nacht!
Im tiefen Tal
Ein Blümlein sprießt . . .
Und Süßigkeit träuft von den Bergen,
Und von den Hügeln Honig fließt.

Benedicta v. Spiegel (Eichstätt).

Die Psalmen der Sonntagsvesper.

Von P. Benedikt Baur (Beuron).

In seiner Einleitung zu den Psalmen schreibt P. Athanasius Miller über die Stellung der Psalmen in der heiligen Liturgie: „Die Psalmen bilden geradezu den Atem der heiligen Liturgie. In ihnen bringt die Kirche ihre innersten Gedanken und Empfindungen zum Ausdruck, in ihnen jubelt und trauert, bittet und dankt sie. Immer sind die Psalmen tonangebend, sei es in der heiligen Messe oder in den kirchlichen Tagzeiten... Man kann ohne Übertreibung sagen, die Psalmen stehen, als Ganzes genommen, an innerem Gebetsgehalt dem Vaterunser kaum nach. Welch herrlicher innerer Gebetsgeist kommt in ihnen nicht mitunter zum Ausdruck! Beten heißt das Herz zu Gott erheben; beten heißt vollkommene Anerkennung der göttlichen Majestät; beten heißt völlige Hingabe des Willens an Gott... Das alles tut die psalmenbetende Seele in vollkommenem Maße. Und welch herrliche sittliche Gesinnungen kommen in den Psalmen zum Ausdruck! Wer so handelt, wie er in den Psalmen betet, ist heilig“[1].

Freilich, der Psalm muß *gebetet* sein. In der heiligen Liturgie muß er liturgisch gebetet sein. Um aber liturgisch gebetet zu sein, muß er liturgisch erfaßt und in den Zusammenhang der liturgischen Gedanken und Empfindungen und der liturgischen Feiern irgendwie eingebaut sein. Dies läßt sich anerkanntermaßen für einzelne Psalmen und an einzelnen, liturgisch scharf ausgeprägten Festen unschwer machen. Aber das kann dem liturgischen Beter nicht genügen. Er kann sich einmal nicht auf einzelne Psalmen und ganz bestimmte Tage beschränken. Er hat vielmehr die ganze Zahl von hundertfünfzig Psalmen in den verschiedensten Zusammenstellungen und Wiederholungen zu beten, liturgisch zu beten, ob es Festtag sei oder Sonntag oder einfacher Wochentag. Da muß es für das liturgische Beten entschieden manche Schwierigkeiten geben. Im vollen Verständnis für die genannte Schwierigkeit versuchen wir im nachstehenden, näher auf die Psalmen der einfachen Sonntagsvesper einzugehen. Wir beschränken uns dabei ausschließlich auf die Behandlung der genannten Psalmen nach ihrer liturgischen Seite, nachdem wir zuvor die wichtigsten, allgemeinen Gesichtspunkte dargelegt haben.

* * *

[1] Die Psalmen, Freiburg 1920, Herder. Bd. I, S. 47 f.

I.

Allgemeine Gesichtspunkte.

1. Der christliche Sonntagsgedanke. Grundlegend für das Verständnis der liturgischen Feier des Sonntags überhaupt und der Sonntagsvesper insbesondere ist der Sonntagsgedanke. Wir wissen, daß die ersten Christen noch mit den Juden den Sabbat feierten. Aber schon sehr frühe trat an die Stelle des Sabbats der Sonntag. Wie das kam? Wir wissen, daß die christlichen Zusammenkünfte (Agapen, Liebesmahle) am Abend des Samstag gefeiert wurden und sich tief in die Nacht hineinzogen. Man betete und predigte dabei. Die Feier schloß mit der heiligen Messe, die mit den Frühstunden des Sonntags zu Ende ging. So vollzog sich der eigentlich liturgisch-eucharistische Teil des christlichen Gottesdienstes am Morgen des Sonntags[1]. Dieser wurde nun der liturgische Tag, der Tag Christi, der Tag des Herrn. „Er wird der Tag des Herrn genannt," so schreibt der hl. Augustinus, „damit wir uns an diesem Tag knechtlicher Arbeiten und weltlicher Vergnügungen enthalten und nur dem göttlichen Dienste uns hingeben und diesen Tag ehren und feiern wegen der Hoffnung unserer Auferstehung. Denn wie der Herr und Erlöser Jesus Christus selbst von den Toten auferstanden, so hoffen auch wir aufzuerstehen"[2]. Schon lange vor dem heiligen Kirchenlehrer von Hippo hat der hl. Ignatius von Antiochien die inhaltsvollen Worte geschrieben: „Die da zur Erneuerung der Hoffnung gekommen sind, feiern nicht mehr den Sabbat, sondern leben das Leben des Herrn, indem auch uns das Leben aufgegangen ist durch seinen Tod"[3]. Es ist der den christlichen Sonntag beherrschende Gedanke schon vom hl. Paulus in die Worte gefaßt: „Wir sind durch die Taufe in den Tod mit Christus mitbegraben worden, damit, gleich wie er ... von den Toten auferstanden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Wenn wir nämlich zur Ähnlichkeit des Todes zusammengepflanzt sind, so werden wir es auch zur Ähnlichkeit der Auferstehung sein" (Röm. 6, 4 f.). Christi glorreiche Auferstehung ist der Grundgedanke des christlichen Sonntags, wie dies mit aller Klarheit in der griechischen Liturgie des Sonntags ausgesprochen wird. Wir feiern Christi Sieg über die Sünde, den Satan, die Hölle, den Tod. Wir schauen Christus in seinem neuen unsterblichen, verklärten Leben. Aber wir wissen zugleich, daß wir durch die hl. Taufe selber teilhaben an diesem neuen

[1] Vgl. J. Schuster O. S. B., Liber Sacramentorum I, 24.
[2] Epist. 119, cap. XV. [3] Ad Magnes. 9.

Leben Jesu und „in einem neuen Leben wandeln", daß wir als Glieder Christi dessen Sieg über die Sünde, die Hölle, den Tod mitsiegen, und daß wir in dem in uns wirksamen neuen Leben[1] das Leben des Auferstandenen leben, es erweitern, fortführen und entwickeln, bis es dereinst in unserer künftigen Auferstehung und Verklärung zur vollen Entfaltung gelangt. „Zum Zeichen unserer Auferstehung beten wir am Sonntag stehend", bemerkt ebenso kurz als vielsagend der hl. Isidor von Sevilla[2]. So ist dem Christen der Sonntag die freudige Erinnerung an die Auferstehung Christi und an seine eigene Auferstehung vom Tod der Sünde mittels der hl. Taufe sowie eine Art Vorspiel des vollendeten neuen Lebens in der Verklärung, Abbild und Einleitung des ewigen, seligen Lebens im Himmel, des vollkommenen Endtriumphes über die Hölle, die Welt, die Sünde, den Tod. Diese allgemeinen Sonntagsgedanken lassen sich mit unseren Vesperpsalmen unschwer verbinden.

2. Der Vespergedanke. Mit dem Sonntagsgedanken verbindet sich in den Vesperpsalmen des Sonntags naturgemäß der liturgische Vespergedanke. Die Vesper schaut im Sinne der heiligen Liturgie einmal zurück auf den Tag, der zu Ende geht, und welcher die christlichen Seelen am Born der heiligen Liturgie mächtig gefördert und entwickelt und sie ihrer endgültigen Erlösung und Ruhe näher gebracht hat. Sie ist der Höhepunkt und Abschluß der ganzen Tagesfeier, der jubelnde Ausdruck des den Tag hindurch mit Licht und Gnade erfüllten Herzens, das Abendopfer der heiligen Kirche. Die Vesper schaut aber zugleich vorwärts, hinein in den Tag der Ewigkeit, der keinen Abend mehr kennt. Wenn der beglückende Abendfriede nach des Tages Mühe und Not sich aufs Herz legt, ruft die Vesper den Christen, damit er den natürlichen Abendfrieden verkläre in heiligem Gottesfrieden. Sie öffnet ihm die Hallen der himmlischen Wohnungen und läßt ihn einen Blick tun in das selige Land der Verklärung und Vollendung, des Abschlusses für Zeit und Ewigkeit, in das Land, welches das Ziel all seines Denkens, Arbeitens, Leidens und Verlangens ist. Dort schaut er im Verein mit Christus, dem Haupte, die ungezählten Scharen derer, die glücklich den Lauf vollendet, in seligem Gottesfrieden „ausruhen von ihren Mühen" (Apok. 14, 13). „Gott hat alle Tränen abgewischt von ihren Augen; der

[1] Es hat seinen Ursprung in der hl. Taufe, dem Nachbild der Auferstehung Christi. An die hl. Taufe und ihre Beziehung zur Auferstehung Christi und unsere eigene Auferstehung erinnert die Austeilung des Weihwassers am Sonntag (Asperges me, bezw. Vidi aquam).

[2] De offic. eccl. I c. 24.

Tod ist nicht mehr, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz" (Apok. 21, 4). Erlösungshoffnung, sichere Heilserwartung, dankbare Freude, überströmender Jubel, der im Magnificat seine höchste Höhe erklimmt, bewegen mächtig das Herz des Beters. Er fühlt sich als Glied der Gemeinschaft der Heiligen selbst schon eins mit den endgültig Erlösten, den verklärten Brüdern und Schwestern im Himmel, eingegangen in den wonnigen Frieden und die Ruhe des ewigen Tages, der auf die Schatten des gegenwärtigen Lebens folgen soll. — Der Gedanke an die Erlösung und Verklärung, an die vollendete Ruhe in Gott, ist es vorzüglich, der die Sonntagsvesper beherrscht. Er findet seinen Ausdruck sogar in dem Charakter der Kirchentonarten, in welchen die Psalmen der Sonntagsvesper gesungen werden: lauter Jubel gibt sich kund im siebenten, ein verklärtes, schwebendes, über das Irdische hinausgehobenes Entzücken, Ruhen in Gott, im vierten Ton, in welchem der zweite und dritte Vesperpsalm gesungen werden.

3. Der Gemeinschaftsgedanke. Ihre Fruchtbarkeit und Vollendung erhalten der Sonntags- und der Vespergedanke in dem innersten Kern jedes liturgischen Betens und Feierns, im Gemeinschaftsgedanken. Dieser umschließt in einem gewissen Sinn eine doppelte Gemeinschaft, die aber streng genommen nur eine einzige Einheit ausmacht. Zunächst nämlich steht der liturgische Beter in der innigsten Gebetsgemeinschaft mit Christus selber, dem Hohenpriester, dem wahren Liturgen, sodann, kraft der Gemeinschaft mit Christus, in der innigsten Gebetsgemeinschaft mit der ganzen, großen, heiligen Kirche, mit der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche.

Gebetsgemeinschaft mit Christus. Er allein hat die Kraft, Gott, die heiligste Dreifaltigkeit vollkommen würdig zu ehren, anzubeten, ihr Sühne zu leisten, sie wirksam zu bitten. Nur, wenn unsere Anbetung, Huldigung, Sühne, Bitte aufgenommen, sozusagen umgewandelt ist in sein heiligstes Fleisch und Blut, nur wenn unser Gebet sein Gebet geworden ist, ist es eine Gottes vollkommen würdige Verehrung, eine Anbetung im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 23). Nun wird dem Christen in der hl. Taufe der Zugang zu dieser Gebetsgemeinschaft mit Christus eröffnet, sodaß Jesus, der Hohepriester, in ihm betet. Jesus, der große Liturge, betet nicht mehr bloß mit seinem allerheiligsten Herzen, mit einem einzigen Herzen, er betet durch die Herzen all seiner mystischen Glieder. Seine Anbetung hat sich wunderbar vermehrt und ist doch immer sein Gebet — ein Gebet so erhaben und Gottes würdig, daß der hl. Paulus für das Gebet des Christen den Ausdruck hat: „der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen

Seufzern" (Röm. 8, 26). So ist der liturgische Beter in der Sonntagsvesper ein anderer Christus, der in der Kraft des Geistes Christi die Huldigungen fortführt, welche der Gottmensch im Himmel und in der heiligsten Eucharistie der allerheiligsten Dreifaltigkeit darbringt. Freilich verlangt eine solch erhabene Aufgabe und Vollmacht eine Art Angleichung der Gesinnung und des ganzen inneren Lebens und Strebens an den Geist und die Gesinnung des Gottmenschen, d. h. eine möglichst vollkommene Entwicklung der heiligen Taufgnade.

Kraft der Einheit mit Christus, dem Haupte, tritt der liturgische Beter in die innigste Gebetsgemeinschaft mit den Gliedern Christi, d. i. mit der ganzen heiligen Kirche. Er ist nicht allein und betet nicht allein. Sein Gebet ist in erster Linie sozial, auf das Ganze gerichtet und für das Ganze verrichtet, nicht individuell, persönlich, privat. Ist ja sein Gebet das Gebet Christi, das dieser in sich selbst und zugleich in seinen Gliedern verrichtet, und deshalb, wie das Gebet Christi selbst, allumfassend, den ganzen mystischen Christus, alle Brüder und Schwestern, alle Interessen, Nöten, Sorgen, Aufgaben und Absichten Christi und seiner Glieder, alle Regungen und Strebungen, alle Reue der Sünder, alle Hingabe der Heiligen und Gerechten, allen Dank und alle Freuden der Kinder Gottes, alles Glück, alle Hoffnungen, alle Kämpfe und Siege und Triumphe, alle Verdemütigungen, Schmach und Verfolgungen Jesu in seinen Gliedern umschließend, mitempfindend und vor Gott tragend. Es ist ein Gebet mit dem Gebet der Glieder der Kirche, mit dem Gebet des Himmels, des Fegfeuers und der Erde, vereinigt mit den Gesinnungen der ganzen großen Beterschar, die um den ewigen Hohenpriester Jesus versammelt und von seinem Gebetsgeiste beseelt ist, ein kleines Bächlein, aufgenommen und mitgerissen vom mächtigen Gebetsstrom, der im Herzen des Gottmenschen entspringt, immer gewaltiger anschwillt, Fegfeuer, Himmel und Erde zusammenfaßt und sich in den unendlichen Ozean der Gottheit ergießt als das ewige, unendlich vollkommene „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto". Gerade der Gedanke der Gebetsgemeinschaft miteinander und stellvertretend füreinander ist für das Verständnis und für die gute Verrichtung des liturgischen Gebetes und jeder seiner Teile von der größten Bedeutung.

4. Die Liturgie vom Standpunkt des Betenden aus behandelt. Entscheidend wird in der Verrichtung des liturgischen Gebetes die subjektive Verfassung des Beters. Ist das liturgische Gebet an sich genommen das Gebet Christi und seiner Kirche, der Ausdruck der religiösen Gesinnungen und Affekte des Gottmenschen und seiner

Glieder als Ganzes, so ist es klar, daß der liturgische Beter, will er wirklich **mitbeten**, die genannten religiösen Gesinnungen und Affekte in sich aufnehmen, sich aneignen und zu seinen eigenen, persönlichen Gesinnungen und Affekten machen muß. So wird die heilige Liturgie subjektiv im Beter eine lebendige Erfassung und Aneignung des Betens, Empfindens, Liebens und Hassens, das im Herzen des Gottmenschen Christus und seiner Kirche lebt. Sie fordert demnach vom Beter nichts Geringeres als die Verwirklichung des Gebotes des hl. Paulus: „Denn so sollt ihr gesinnt sein, wie auch Christus Jesus gesinnt war" (Phil. 2, 5). Sie kann nur wachsen auf dem Grunde der Geisteseinheit mit Christus und seiner Kirche, d. i. auf dem Grunde eines ebenso lebendigen als naiven, einfältigen Glaubens und eines alles erleuchtenden und verklärenden Glaubenslebens; sodann auf dem Grunde einer das ganze Strebevermögen mit all seinen Schichten und Fähigkeiten und Regungen erfassenden und durchherrschenden intensivsten, begeisterten Liebe und Hingabe an Christus und seine Interessen; einer Liebe, die tot ist für alles, was nicht Christus ist und nicht ihm gilt, einer Liebe, die nur Christum und seine Interessen kennt. Die Liturgie ist eben subjektiv nicht bloß Erkennen, ein Gedanken-, ein Ideenkomplex. Sie ergreift vielmehr den ganzen Menschen, auch den Willen, das Herz, das Gemüt, ja im gemeinsamen, feierlichen Gottesdienst auch die äußeren Sinne und den Körper, den ganzen Menschen, ihn erhebend, mit dem Leben und Geiste Jesu und seiner Kirche durchdringend. Voraussetzung ist, daß der Beter in der Schule der Askese sich eine innere, dauernde Verfassung angeeignet hat, welche es ihm ermöglicht, den Geist Jesu und seiner Kirche aufzunehmen und sich zu assimilieren.

Der innere Geist Christi und der heiligen Kirche aber, der in der Verrichtung des erhabenen Dienstes der heiligen Liturgie auf den Beter überströmen soll, steigt auf den Beter herab im sinnlichen Gewande der Sprache, der verschiedenen Texte, der liturgischen Symbole und Handlungen sowie des liturgischen Gesanges. Das Wort, das Symbol, ist Träger des inneren Geistes. Soll der Geist des Beters vom Geiste des großen Liturgen Christus erfaßt und befruchtet werden, so muß in ihm erst das Samenkorn des Wortes Wurzel geschlagen haben. Das liturgische Wort muß vom Beter in angemessener Weise erfaßt, in seiner Bedeutung und in seiner Beziehung und Anwendung auf den Gottmenschen und dessen Gnade und Wahrheit in seiner Kirche und in den Seelen der Menschen mit einer gewissen Fertigkeit und Gewandtheit immer vollkommener begriffen und verstanden sein. Daher die

unerläßliche Forderung des Studiums der heiligen Theologie, des Dogmas und der Hl. Schrift, und vor allem die Forderung des Gebetes um die Hilfe von oben. „Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten die Bauleute vergebens" (Ps. 126, 1). Das liturgische Beten ist eben wie jedes christliche Beten Gnade, nicht Menschenwerk und Menschenkunst. Gerade hier gilt das Wort Christi: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen war, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte" (Luk. 17, 10). Und wiederum: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan werden" (Luk. 11, 9). Wem leuchtet nicht ein, daß die genannte Verfassung des Beters für das Verständnis der Liturgie überhaupt, und so auch unserer Sonntagsvesperpsalmen, entscheidend ist? — Damit wollen wir es mit den allgemeinen Gesichtspunkten, die für unseren Zweck in Betracht kommen, bewenden lassen und uns den Psalmen der Sonntagsvesper zuwenden.

II.
Die liturgische Verwendung der Psalmen in der Vesper des Sonntags.

1. In der Sonntagsvesper in ihrer jetzigen Gestalt kommen die Psalmen 109 bis 113 zur Verwendung. Man fragt sich, warum gerade diese?

Daß der Psalm „Laudate pueri Dominum" schon in der frühesten christlichen Zeit zum Psalmenbestande der Vesper gehörte, können wir aus der Überlieferung mit großer Wahrscheinlichkeit entnehmen. Der Grund, warum dieser Psalm gewählt wurde, lag in dem Text: „a solis ortu usque ad occasum". Dabei übersetzte man diese Worte: „vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne" im Sinne: vom Morgen bis zum Abend (Vesper)[1]. Von der größten Bedeutung für die Wahl der Psalmen zur Vesper überhaupt und damit auch zur sonntäglichen Vesper war die vom hl. Benedikt von Nursia vorgenommene, tiefeinschneidende Umgestaltung des liturgischen Abendoffiziums. Benedikt setzte die Zahl der Vesperpsalmen aus praktischen und zugleich wohl auch aus zahlenmystischen Gründen von zwölf auf vier herab. Der herkömmliche Psalm 140, der auch heute noch einen Wesensbestandteil der griechischen Vesper ausmacht, wurde als Versikel beibehalten: „Wie Weihrauchduft steig' mein Gebet empor zu dir, das Heben meiner Hände sei mein Abendopfer." Für die Vesper wählte der hl. Benedikt die Psalmen 109 bis 147, mit Ausnahme der für

[1] Vgl. P. Suitbert Bäumer, Laudes und Vesper, Katholik 57 (1887) 400 f.



Martin Knoller (✝ 1804) Die Reinigung des Tempels

(Freskodetail aus einer der Kuppeln in der Klosterkirche von Neresheim)

andere Gebetsstunden bestimmten Psalmen 117, 118, 133 und 142[1]. In der Ausschließung der Psalmen 119 bis 127 aus dem Abendoffizium folgte er vermutlich einer sehr alten, geheiligten Tradition. Diese Psalmen bildeten, wie es scheint, schon einen Bestandteil des sogenannten Minchagebetes, d. i. des Nachmittagsopfers (Speiseopfers) der jüdischen Synagoge, das der Arbith, dem offiziellen Abendopfer, vorausging. Daher mochte der hl. Benedikt in ehrfurchtsvoller Rücksichtnahme auf die aus dem Judentum übernommene altchristliche Tradition[2] diese Psalmen für das Tagesoffizium, für die Terz, Sext und Non (der Wochentage) ausgewählt und sie nicht unter die Vesperpsalmen aufgenommen haben. Die übrigen Psalmen kamen dann in ihrer in der hl. Schrift gegebenen Reihenfolge in der Vesper zur Verwendung. Daß aber in der Anordnung der Regel des hl. Benedikt die Vesper des Sonntags gerade mit dem Psalm 109 beginnt, hat seinen nächsten Grund darin, daß die Metten (Matutin) des Samstags mit dem 108. Psalm abschließen, also in der von der hl. Schrift gebotenen Reihenfolge der Psalmen. Ob daneben noch innere Gründe und Rücksichtnahme auf eine bestimmte Tradition maßgebend waren, ist wohl kaum mit Sicherheit festzustellen. Jedenfalls ist es nicht ohne Interesse und Nutzen, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß der hl. Benedikt formell erklärt: „Wir wollen ausdrücklich bemerken, daß wenn einer diese Anordnung der Psalmen nicht gut findet, er sie nach seiner besseren Einsicht abändern mag. Nur darauf soll durchaus gedacht werden, daß allwöchentlich die hundertfünfzig Psalmen des Psalteriums alle an die Reihe kommen, und daß am Sonntag zu den Metten immer aufs neue begonnen werde“[3]. Die vom hl. Benedikt eingeführte Änderung des bisherigen offiziellen Abendgebetes fand bald überall Eingang[4]. Doch wurden außerhalb der Klöster zur Vesper nicht vier, sondern fünf Psalmen gebetet. Wahrscheinlich wollte man auf diese Weise die Vesper, wie im übrigen Aufbau, so auch in in der Anzahl der Psalmen den Laudes gleichförmig machen. Wenn gewisse Liturgiker des Mittelalters die Fünfzahl der Vesperpsalmen mit den fünf Wunden des am „Abend“ vom Kreuze abgenommenen

[1] Entscheidend für die Verwendung der Psalmen 117 und 142 für die Laudes und des Psalmes 133 für die Komplet war wohl ihr spezifischer, den genannten Gebetsstunden entsprechender Charakter. Es lag nahe, Psalm 118 mit den Psalmen 119 ff. in Beziehung zu bringen und ihn so für das Tagesoffizium zu verwenden.

[2] Unverkennbare Spuren dieser Tradition weist die griechische Liturgie der sogenannten προηγιασμένη (praesanctificatorum) an den Wochentagen der großen Fastenzeit vor Ostern auf. Vgl. auch den Artikel: Der Gottesdienst in der Apokalypse von P. Joseph Peschek C. Ss. R., Linzer Quartalschrift 1920, S. 509 f.

[3] Regel des hl. Benedikt, 18. Kap. [4] Bäumer, Geschichte des Breviers 176.

Leichnams Christi oder gar mit der Fünfzahl der äußeren Sinne des Menschen in Beziehung bringen wollen, mit denen wir den Tag über gesündigt hätten, Sünden, die wir in der Vesper sühnen wollten, so springt das Gesuchte einer solchen Deutung in die Augen. Die Liturgie ist viel, viel einfacher und naiver. Was könnte man mit derartigen Spekulationen nicht alles begründen? Ist es nicht viel natürlicher und liegt es dem inneren Wesen unserer heiligen Liturgie nicht viel näher, anzunehmen, daß bei der Auswahl der Psalmen für den Gebetsgottesdienst, von den Laudes und der Komplet abgesehen, nur sehr allgemeine Gesichtspunkte, vor allem die in der Hl. Schrift gegebene Reihenfolge der Psalmen, in Betracht kommen? Den Psalmen eignet kraft der göttlichen Inspiration eine gewisse Weite und Katholizität der Ideen und Affekte und eine unerschöpfliche Fülle des geistigen Sinnes und der Möglichkeit der Akkomodation, so daß eine Auswahl nach engen Gesichtspunkten und möglichst eindeutigen Anwendungen ihrem Geiste zuwider ist. Damit ist aber auch schon gegeben, daß eine derartige, ich möchte sagen enggeistige Auswahl der Psalmen auch dem Geiste der Liturgie, dem Gebet der Kirche, weniger ansteht, solange es sich nicht gerade um einen ganz konkret gefaßten, streng umschriebenen Festgedanken handelt. Daraus läßt es sich verstehen, daß in der alten Zeit die in der Liturgie zu verwendenden Psalmen im allgemeinen von dem die Feier leitenden Bischof bezeichnet wurden.

2. Von diesem Standpunkt aus gewinnen wir auch die Möglichkeit, den Inhalt der Psalmen der Sonntagsvesper tiefer zu erfassen. Ist die Auswahl der Psalmen der Sonntagsvesper nur als unter ganz allgemeinen Gesichtspunkten erfolgt zu betrachten, so fallen von selbst so viele Rücksichten und Schranken, welche dem entsprechenden Beten der Sonntagsvesper hemmend entgegenstehen und Geist und Herz binden, anstatt deren Flug zu unterstützen. Es genüge, auf den Versuch hinzudeuten, den Amberger[1] machte, den Inhalt der Psalmen der Sonntagsvesper mit dem Inhalt der Psalmen der Laudes in Zusammenhang zu bringen. Er geht von dem Verhältnis zwischen dem Morgen- und Abendoffizium, den Laudes und der Vesper, aus und stellt das Prinzip auf: „Die fünf Psalmen der Vesper stehen unverkennbar nach ihrem Inhalte den Psalmen der Laudes gegenüber, so daß sie als zur Vollendung gekommen zeigen, was diese (die Psalmen der Laudes) im Anfange und als zu erreichende Aufgabe des Tageslebens bezeichnen. So enthält an Sonntagen der erste Vesperpsalm (Ps. 109) die Vollendung jenes Sieges, den der erste Laudespsalm: ‚Dominus

[1] Amberger, Pastoral II[4] 596.

regnavit' vorher verkündet und in seinem Anfang angedeutet. Hat der zweite Laudespsalm: ‚Jubilate Deo' das erste Eingehen in die Erlösung, in den Sieg und das Reich des Erlösers dargelegt, so schaut solches der zweite Vesperpsalm (Ps. 110) als fest begründet in seiner Kirche, in der ‚bestätigt sind auf immer und ewig alle Gebote des Herrn, welcher Erlösung sendete seinem Volke und auf ewig beschloß seinen Bund'". In dieser Weise stellt Amberger den Inhalt aller Vesperpsalmen des Sonntags dem der Psalmen der Sonntagslaudes gegenüber und macht so den liturgischen Gehalt der Vesperpsalmen in etwa abhängig vom liturgischen Gehalt der Laudespsalmen. Unzweifelhaft besteht ein Zusammenhang zwischen Laudes und Vesper, ein Zusammenhang, den wir mit Nutzen zum Gegenstande der theoretischen Untersuchung und der stillen Betrachtung machen, den wir sogar mit Frucht hineintragen in die Feier der Liturgie. Sobald wir aber den Zusammenhang soweit vorschieben, wie Amberger es tut, wird unseres Erachtens dies Einheitsbestreben im praktischen Beten der Vesper zu einer hemmenden Fessel. Wie soll sodann das von Amberger aufgestellte Prinzip auf die Psalmen der Feriallaudes und Ferialvespern praktisch angewandt werden? Unseres Erachtens ist es hier praktisch undurchführbar und deshalb verwirrend. Und doch lautet das Prinzip, das Amberger aufstellt, ganz allgemein vom Verhältnis der Laudes- und Vesperpsalmen überhaupt.

Wir glauben demnach, den so gutgemeinten Gedanken Ambergers und seine ganze Darstellung über den liturgischen Inhalt der Psalmen der Sonntagsvesper für den praktischen Gebrauch ablehnen zu müssen. Das Einheitsstreben, das dem Gedanken Ambergers wie so manch anderen Deutungen der Stellung und des Inhalts der Vesperpsalmen zu Grunde liegt, ist vollkommen anzuerkennen und zu billigen. Es scheint uns aber, daß dem ganzen Streben nach Erfassung und vollem Verständnis der Liturgie überhaupt und einzelner Teile derselben im besonderen eine ungesunde und sehr nachteilige Einseitigkeit anhaftet, ein einseitiger Intellektualismus, der auch in der Liturgie nichts als Gedanken sucht und nur mit dem Verstand arbeitet. So kommt es, daß man auch in die Liturgie eine gewisse gedankliche Systematisierung, Einteilungen, Beziehungen, eine streng logische Entwicklung und dgl. hineinträgt. Dann ist's um das Beten der Liturgie bald geschehen. Liturgie, Beten, ist einmal nicht einseitig Erkennen und Denken und eine schöne Gedankenentwicklung, Liturgie ist Leben, ist Tun, ist Aufnehmen und Geben. Die Liturgie erfaßt nicht einseitig den Verstand, sie erfaßt den ganzen Menschen, Verstand und Wille, Erkenntnis- und

Strebevermögen, Geist und Herz, die ganze Seele mit allen ihren Kräften, Neigungen, Trieben, Anlagen. Und darum tritt in der Feier der Liturgie nicht bloß das Verstandesleben mit seiner Logik, sondern auch das Willens- und Gemütsleben mit seinen Gesetzen und seiner Logik in sein Recht. Darüber aber steht, alles in ihrer Weise dirigierend und leitend, die Gnade von oben, die normalerweise die Gesetze der menschlichen Natur, des Verstandes und des Herzens, berücksichtigt und sich an sie anlehnt, die indes bei einem höher entwickelten Gebetsleben auch nach höheren Gesetzen in der Seele arbeiten kann. Unterstreichen wir einmal mit klarem Geist und fester Hand für die Feier der heiligen Liturgie und im besonderen für das liturgische Beten der Psalmen mehr das Willens- und Gemütsleben. So werden wir darin weiter kommen und erkennen, daß das liturgische Gebet nicht bloß Sache einiger großer Verstandesmenschen oder der gelehrten Liturgiker, sondern gerade der einfachen, von heiliger Liebe und gutem Willen getragenen, in Gott gesammelten Seelen ist. So erscheint das liturgische Gebet einfacher, leichter, vor allem fruchtbarer und, um mich so auszudrücken, menschlicher.

Man möge sich also nicht wundern, wenn wir auf die Frage, ob die Sonntagsvesperpsalmen nicht etwa einen besonderen einheitlichen Gedanken zur Darstellung und Entwicklung bringen, mit einem entschiedenen Nein antworten. Was sie innerlich zu einer gewissen Einheit verbindet, ist einzig der Sonntags- und Vespergedanke sowie der liturgische Gedanke des Festkreises, dem der jeweilige Sonntag angehört. Daß es keinen rein abstrakten, von der bestimmten Zeit des Kirchenjahres losgelösten Sonntag gibt, versteht sich ja von selbst. Wir gehen folgerichtig noch weiter und sind der Ansicht, daß es im allgemeinen für das praktische Beten der Psalmen in der Liturgie nicht sehr dienlich, vielleicht sogar oft positiv nachteilig ist, so sehr nach dem einheitlichen Gedanken des einzelnen Psalmes zu forschen oder gar so sehr darauf zu achten. Man vergesse nicht die Stellung des Affektlebens im liturgischen Gebet.

3. Was fangen wir also praktisch in der Sonntagsvesper mit den Psalmen an? Die Antwort ist einfach. Der allgemeine Sonntags- und Vespergedanke ist uns geläufig. Dazu kennen wir aus unserem Studium und aus dem Gebrauch den wesentlichsten Inhalt des Psalmes „Dixit Dominus Domino meo". Er besingt den Triumph des Messias, das: „Herrsche inmitten Deiner Feinde", ein Sieg, eine Herrschaft, errungen im Ringen und Kampf, mittels des hohenpriesterlichen Opfers: „Du bist Priester." Und nun schauen wir in großen Zügen den

gewaltigen Eroberungszug unseres Heilandes von Adam an bis ans Ende der Tage. Wir sehen, wie in diesen Kampfes- und Siegeszug die ganze heilige Kirche, Erde, Fegfeuer und Himmel mithineingezogen sind: „Dir ist Herrschaft im Glanze heiliger Gefolgschaft." Alle ziehen sie aus, unter Jesu Panier, zum Kampf gegen Satan, die Sünde, die Welt, zum Kampf für Gottes Sache, Gottes Ehre, für die unsterblichen Seelen. Können wir da kalt und stumm bleiben? Nein. Wir nehmen freudigen Anteil an Jesu herrlichem Sieg, wir schwingen ihm jubelnd rauschende Palmzweige. Mehr noch, wir tun mit. Wir treten aufs neue in Jesu Heerschar ein, wir schwören ihm aufs neue heilige Treue, wir erfassen und ergreifen energischer unseren heiligen Christenberuf, mit Jesus und seiner heiligen Kirche gegen das Böse zu streiten, es zu vernichten, den Beruf, Gott zu loben, zu verherrlichen. Wir wachsen an Mut, an Kraft, an Opfergeist, an Liebe, „am inneren Menschen" (Eph. 3, 16). Wir wissen uns sieghaft mit Jesus und den verklärten Brüdern und Schwestern des Paradieses. Wir schauen im Sieg und in der Verklärung unseres Hauptes Christus unseren eigenen glorreichen Triumph und leben des festen Vertrauens, daß wir, teilnehmend an Jesu Kampf und Sieg, auch teilnehmen werden an seiner Seligkeit, eingereiht unter die „heilige Gefolgschaft" (in splendoribus sanctorum), die ihn in alle Ewigkeit dankesfroh und jubelnd umgeben wird.

Ein anderes Bild entrollt uns Psalm 110: „Confitebor tibi Domine". Er ist literarisch ein alphabetischer, ruhig gehaltener Lobpreis auf Gottes Wundertaten und Wohltaten, die er seinem Volk erwiesen hat, mit Anspielungen auf die Geschichte Israels. Liturgisch heben wir ihn aus dem Rahmen des Alten Testamentes heraus in den des Christentums, in unserem Falle in den Rahmen des christlichen Sonntags-, d. i. Auferstehungs-Gedankens und der christlichen Vesper. Zusammen mit der ganzen erlösten Menschheit, die wir mit unserem Geiste im Himmel, im Frieden Gottes schauen, singen wir diesen schönen Erlösungspsalm. Ich unterstreiche das: wir singen mit, wir jubeln mit, wir danken mit, mit der verklärten Menschheit unseres Heilandes, mit Maria und Joseph, mit den heiligen Aposteln, mit den herrlichen Gestalten der christlichen Martyrer, mit den reinen Jungfrauen, in einer Gesinnung des Dankes, des Lobpreises, der Huldigung. Wir beziehen in unserem Dank nicht bloß die uns persönlich gewordenen Erlösungsgnaden und Erbarmungen Gottes ein, die heilige Taufgnade, die Gnade des heiligen Glaubens, der heiligen Messe, der heiligen Kommunion, der heiligen Beicht und letzten Ölung, des

Priestertums, des heiligen Ordensberufes usw.; nein wir wissen vielmehr, daß alle Gnaden, die je einem Gliede der heiligen Kirche geworden, Gemeingut aller Glieder der heiligen Kirche sind: wir kennen keine Schranken der eigenen Individualität, der Familie, der Standesgenossen, des Geschlechtes, der Nation, der Zeit. Wir beten katholisch, allumfassend, mit allen und für alle und für alles dankend, Gott lobpreisend, den Blick unablässig auf die Enderlösung, die Wundertaten gerichtet, die Gott an seiner Kirche in der Verklärung wirken wird. „Er sandte seinem Volke Erlösung". „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1. Kor. 2, 9).

Der dritte Vesperpsalm: „Beatus vir", führt Geist und Herz ebenfalls empor in die seligen Wonnen des Himmels. Er zeigt uns den herrlichen Lohn der Gottes- und Nächstenliebe, die der menschgewordene Gottessohn und die lichten Himmelsbewohner alle in ihrem sterblichen Leben geübt! Welch inhaltsvolles Lied auf Jesus und seine Hingabe an Gott und an uns Menschen. „In seinem Hause wohnet Ruhm und Reichtum", droben bei ihm, dem Auferstandenen und Verklärten. Mit ihm, dem Gottmenschen und dem ganzen „Geschlechte der Frommen", sind wir eines Sinnes, eines Verlangens, hier auf Erden ein Leben der heiligen Gottesfurcht und Nächstenliebe zu leben, allen, die in Not, Elend und Finsternis, ein Licht zu sein, barmherzig, erbarmend, in allem recht tuend. So werden wir „in Ewigkeit nicht wanken", in heiliger Gottes- und Nächstenliebe unsere Feinde, Leidenschaften, Sünden und Fehler überwinden und „in Herrlichkeit wird unser Horn emporragen", in der seligen Heimat des Paradieses. Wieviel Seligkeit liegt in diesem so schlichten Psalm. Es ist bezeichnend, daß er im vierten Ton gesungen wird, dem Ton der Innigkeit und der Innerlichkeit des stillen Glückes.

Feierlich hell hebt die Antiphon zum vierten Vesperpsalm an: „Sit nomen Domini". Und dann entwickelt sich vor uns das Bild des großen Gottes, der es trotz seiner Erhabenheit und Majestät nicht verschmäht, von den unendlichen Höhen seiner Gottheit sich herabzulassen zum Staub dieser Erde. „Laudate pueri Dominum." Ein unerschöpfliches Erlösungslied der ganzen, dem Kot der Sünde entrissenen Menschheit, zusammen mit den jubelnden Scharen unserer Brüder im Himmel, zusammen mit dem Haupte Jesus Christus. Wie viel Dank aus den glühenden Herzen der Seligen, aus dem Herzen Christi, des Hauptes, für die Herablassung Gottes in der Menschwerdung, für die Erhebung aus der Sünde, für die Aufnahme unter die

Zahl der Fürsten des Gottesvolkes, der Gotteskinder, für so ungezählte Gnaden der Vergangenheit, für so unendlich erhabene Güter, die unser erst noch warten zusammen mit unseren Teueren droben am Vaterherzen des dreieinigen Gottes — wahrlich ein unvergleichlicher Vespergesang, ein Abendlied voll Dank und Hoffnung und heiliger Sehnsucht.

Die Sonntagsvesper des römischen Breviers hat dann noch einen fünften Psalm: „In exitu Israel de Aegypto". Er feiert in dankbarem Jubel unsere Versetzung in das Reich des Lebens mit Christus dem Auferstandenen, nachdem wir zuvor dem Reich des Todes angehört haben. Es ist ein Erlösungslied voll freudigen Glaubens, unerschüttlicher Hoffnung und innigen Flehens, ein Lied, gesungen von der ganzen, der Knechtschaft Satans und der Sünde (Auszug aus Ägypten) erretteten Kirche.

Diese skizzenhaften Andeutungen über den Inhalt und die liturgische Anwendung der Psalmen der Sonntagsvesper mögen genügen, die oben entwickelten Gedanken praktisch zu beleuchten. Im weiten Rahmen des liturgischen Sonntags- und Vespergedankens und des inspirierten, sehr allgemein und katholisch, d. i. universell gehaltenen Inhaltes der Psalmen mag jeder entsprechend dem Zug der Gnade danken und jubeln. Je einfacher, glaubensvoller und vom einseitig verstandesmäßigen Erkennen befreiter, um so natürlicher, leichter, lebenspendender wird die liturgische Erfassung unserer Psalmen. Sie wird Gebet, die Aneignung des Geistes Christi und seiner heiligen Kirche, ein vorzügliches Mittel der Heiligung. Wie wirkt in dieser Erfassung der Vesperspalmen das ergreifend schöne Kapitulum: „Gepriesen sei Gott der Vater aller Erbarmung und der Gott allen Trostes." Wie natürlich antwortet die Seele darauf im Responsorium: „Wie wunderbar erhaben, Herr, sind deine Werke", um nach dem Hymnus dankbar mit der gebenedeiten Gottesmutter und der ganzen glücklichen Schar der in Christo Erlösten das Hohelied der Erlösung zu jubeln: „Magnificat anima mea Dominum".

Mögen die vorgelegten Gedanken zum Verständnis der Feier der Sonntagsvesper ein Kleines beitragen!

Die Psalmen treiben die bösen Geister in die Flucht, und laden die Engel zur Hilfe ein; denn sie sind ein Schild in nächtlichen Schrecken, eine Erquickung in den Mühen des Tages, ein Schutz der Knaben, ein Schmuck der Jünglinge, ein Trost der Greise, die schönste Zierde der Frauen. St. Augustin. Vorrede zur Psalmenerklärung.

Die rechtlichen Wirkungen der benediktinischen Beständigkeit.

Von P. Matthäus Rothenhäusler (St. Josef bei Coesfeld).

Vorgeschichte und Inhalt des benediktinischen Gelübdes der Beständigkeit waren Gegenstand vorausgegangener Aufsätze. Es sind nun noch die rechtlichen Wirkungen zu verfolgen, die sich aus dem Gelübde der Stabilität ergeben. Wir sprechen also, da hier die rechtliche Frage zu untersuchen ist, nicht von moralischen Wirkungen, die sich jedoch leicht aus den rechtlichen Folgen entwickeln lassen.

Die erste und unmittelbarste Wirkung des Stabilitätsgelübdes ist, wie wir sahen, die Pflicht des Benediktinermönchs, lebenslänglich ein Mitglied des Verbandes zu bleiben, dem er durch die Aufnahme, den Abschluß der Gesamtprofeß, einverleibt wurde. Mit anderen Worten: Der Benediktiner ist lebenslänglich durch ein hl. Gelübde an den Verband seines Profeßklosters gebunden. Er besitzt also — das ist die negative Fassung — nicht das Recht, aus diesem Verbande jemals wieder auszuscheiden, sei es zum Austritt aus dem Mönchsstande überhaupt, sei es zum Übertritt in einen anderen klösterlichen Verband oder in das Eremitentum. Es verstößt also unmittelbar gegen das Gelübde der Beständigkeit:

- der unbefugte Austritt aus dem Mönchsstande überhaupt;
- der unbefugte Austritt aus dem Profeßverbande ohne Anschluß an einen anderen klösterlichen Verband, sei es derselben, sei es einer anderen Regel, oder auch ohne Preisgabe des Mönchsstandes überhaupt, was in alter Zeit durch die Übernahme der hl. Pilgerschaft geschehen konnte;
- der unbefugte Übertritt in einen anderen klösterlichen Verband derselben oder einer anderen Regel;
- der unbefugte Übertritt in das Einsiedlertum.

Wir müssen in all diesen Fällen ein unbefugtes Handeln voraussetzen, da in vereinzelten Fällen Änderungen der angeführten Art auf dem Wege der Dispens durch die rechtmäßige Gewalt an sich, wie auch bei anderen Gelübden, nicht unmöglich sind.

Außerdem verstößt gegen das Stabilitätsgelübde alles, was schuldbarer Weise das lebenslängliche Verharren im Verbande gefährdet, sei es, daß es die Gefahr mit sich führt, durch Ausschluß (expulsio) aus dem Verbande entlassen zu werden, oder die Gefahr freiwilligen Austritts, beides immer insofern und insoweit die Gefahr wirklich vorliegt. Wir erkennen aus diesen unmittelbaren Wirkungen die

hervorragende Bedeutung des Gelübdes, die, wie wir sahen, in der Epoche des hl. Benedikt gegeben war.

Es fehlen sodann auch nicht die mittelbaren Wirkungen aus dem Verhältnis zu den beiden anderen Gelübden.

Wir müssen hier einen Augenblick auf die Gesamtprofeß des hl. Benedikt als geordnetes Rechtsgebilde eingehen, um uns die Möglichkeit zu schaffen, diese Wirkungen zu bestimmen. Es wird in der Gesamtprofeß nicht am klaren, von Verschwommenheit und verschlungener Künstelei freien Sinn des Heiligen fehlen.

Die meisten rechtlich geordneten (Benedikt nennt es „disponere", Kap. 1; „constituere", Prol.) Verbände legen ihren Mitgliedern bestimmte Pflichten auf. Die Art und Weise auf diese Leistungen zu verpflichten, kann verschieden sein. An sich zielt schon die Gewährung der Mitgliedschaft, die in der Aufnahme vollzogen wird, auf die Erfüllung der Pflichten hin, sie kann also auch die Übernahme der Verpflichtungen in sich schließen, mit anderen Worten: die Verpflichtung kann von beiden Seiten stillschweigend als Folge der Aufnahme vorausgesetzt werden. So war es anfangs lange im Mönchtum. Meist sind aber die Pflichten ausdrücklich zu übernehmen und in Satzungen zusammengestellt. Es kann dabei ein ausdrückliches Versprechen verlangt werden, das die Erfüllung der Satzungen als Ganzes in sich faßt. Unter den Mönchsregeln ist dies z. B. der Fall bei der sogenannten „Regula S. Macarii", n. 23., bei der „Regula S. Caesarii", recapitulatio 8., bei der „Regula" des hl. Aurelian, c. 1. Theoretisch gesprochen ist es sodann nicht undenkbar, daß zunächst ein Versprechen auf die Satzungen als Ganzes verlangt wird und dann zum Gesamtversprechen noch besondere Gelöbnisse auf einzelne Hauptpunkte der Satzungen hinzukommen: und zwar in der Weise, daß durch die besonderen Gelöbnisse die Verpflichtung auf diese Hauptpunkte, die nach der Voraussetzung schon im Gelöbnis auf die Statuten übernommen war, verdoppelt wird. Zuwiderhandlungen verstoßen dann zunächst einmal gegen das Gelöbnis auf die Satzungen als Ganzes und sodann zugleich gegen das betreffende besondere Gelöbnis. Von selbst versteht sich aber eine solche Verpflichtungsweise nicht; sie ist durchaus nicht eine natürliche, vielmehr kompliziert und muß im einzelnen Falle aus den Statuten nachgewiesen werden können.

Sollen einzelne Punkte besonders hervorgehoben werden, so wird der gewöhnlichste, weil natürliche Weg der sein: Es wird ein Versprechen auf die Satzungen im allgemeinen gefordert, jene Hauptpunkte aber werden von diesem Versprechen abgetrennt und für sich in einem eigenen Versprechen übernommen.

Diese Form ist die des hl. Benedikt, wenn er von seinen Mönchen drei Gelübde verlangt: eines über die Verbandsbeständigkeit, eines über die „conversatio morum“ und eines über den Gehorsam. Nichts in der Regel beweist, daß seiner Profeß die oben genannte komplizierte Form zu Grunde liegt.

Theoretisch unmöglich wäre es ferner nicht, daß der Stifter eines klösterlichen Verbandes von dessen künftigen Mitgliedern das Versprechen verlangt, für immer in diesem Verbande zu bleiben, und daß vereinbart wird, dieses Versprechen solle zugleich auch das stillschweigende Versprechen in sich schließen, jederzeit die Satzungen des Verbandes einzuhalten. Er könnte sich dabei auf den Gedanken stützen, daß die Mitgliedschaft ja von selbst als Zweck der Erfüllung der Pflichten eines Mitgliedes innewohne. Insofern könnte allenfalls das Versprechen der Verbandsbeständigkeit für sich allein genügen: aber nur wo dies durch künstliche Interpretation vereinbart wäre. Warum ließ aber Benedikt seinem Gelübde der Stabilität noch das der „conversatio morum“ und des Gehorsams folgen? Ohne Zweifel lag ihm also jene Interpretation ganz fern. Ebenso hätte er es bei einem Gelübde des Gehorsams gegen die Regel bewenden lassen können: denn die Regel fordert schon Verbandsbeständigkeit und Gehorsam gegen die Obern. Schreibt er aber ein besonderes Gelübde der Verbandsbeständigkeit vor, so gehört diese seiner positiven Ordnung gemäß nicht zum Gelübde des Gehorsams gegen die Regel, sondern steht als Gelübde für sich da, auch wenn sie „lege regulae“, durch das Gesetz der Regel, gefordert ist. Das führt uns zu einer anderen wichtigen Erkenntnis. Benedikts „Gesetz der Regel“ hat eben verschiedene Aufgaben. Es ist zunächst einmal Lehrbuch und Merkbuch. Es werden sodann die Pflichten eines Mitgliedes in ihr offiziell verkündet: sie ist Gesetzbuch. In diesem Gesetzbuch also werden zwar die Pflichten eines Mitglieds ausgesprochen, ediziert (legatur ei haec regula et dicatur: ecce lex, c. 58), aber, und das ist etwas ganz Verschiedenes: in der Profeß werden diese Pflichten übernommen (suscipiendus . . . promittet, c. 58). Auch die Regel ist Gegenstand eines der Gelübde, aber sicher ist sie nicht formeller Gegenstand aller drei Gelübde, noch sind die zwei anderen Gelübde schon im Gelübde der Regelbeobachtung enthalten, mag auch der Inhalt der beiden anderen im Regelbuche kodifiziert sein. Zwar enthält die Regel, insofern sie Gesetzbuch ist, alle anzugelobenden Pflichten, aber feierlich gelobte Verpflichtung wird sie für den einzelnen in neuer Form: umgegossen in die drei Gelübde.

Keinesfalls bewirken die logischen Beziehungen, die gewiß zwischen den drei Gelübden bestehen, durch sich schon eine Verdoppelung oder noch weitergehende Vermehrung der Gelübdebindung. Die Paragraphen eines Gesetzbuches stehen in mancherlei logischen Beziehungen zueinander, schließlich hängen alle Teile eines bestimmten Rechtsstoffes in irgendwelcher Weise, wie Absicht und Mittel, Ursache und Wirkung, Teil und Ganzes, Gattung und Art oder sonst in einer Weise logisch zusammen. Eben darum ist es Sache einer vernünftigen Gesetzgebung, die rein logischen Beziehungen des Rechtsstoffes positiv nach konkreten Gesichtspunkten zu ordnen. Und die Verletzung des einen Teils oder Paragraphen bedeutet nicht schon an sich die Verletzung des anderen und verwirkt nicht schon an sich die darauf gelegten Strafen.

Wenn demnach im Laufe der Zeiten zuweilen das Gelübde der Beständigkeit schon für sich als genügender Bestandteil einer benediktinischen Profeß betrachtet wurde, hinreichend, sämtliche Verpflichtungen eines Benediktiners zu decken (Butler S. 130), so geschah dies eben auf Grund einer besonderen Interpretation. Ob es sehr praktisch war, bleibt fraglich. Die Idee Benedikts war es sicher nicht: denn wozu hätte er sonst geschrieben: „promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et obedientia“: er verspreche Beständigkeit, Wandel der Sitten und Gehorsam? Ebensogut hätte das Gelübde des Gehorsams oder, bei dem logischen Zusammenhange, das der „Conversatio morum“ zum Träger des geforderten Pflichtenkreises eines Benediktiners gemacht werden können. Immer hätten zwei der beiden Gelübde bei einer solchen Auffassung und Verwirrung positiv-rechtlicher und rein logischer Gesichtspunkte als völlig überflüssig gestrichen werden können. Benedikt tat es nicht — warum wohl? Nein, seine Profeß besteht aus drei Gelübden, und durch diese drei Gelübde verteilt und gliedert sich der gesamte Rechtsstoff der Regel und die Gesamtverpflichtung seiner Mönche in harmonischer Weise in drei Teile.

Wir können nun die Wirkungen des Gelübdes der Verbandsbeständigkeit klarstellen, die aus seinen Beziehungen zu den beiden anderen Gelübden hervorgehen.

Verletzung des Gehorsams verletzt an sich nicht die Stabilität. Denn ein bloß logisches Verhältnis zwischen zwei Gesetzen hat an sich nicht stets wechselseitige Verletzung zur Folge. Von der Gefahr wurde allgemein oben gehandelt und wir setzen daher im folgenden diesen Gesichtspunkt stets stillschweigend voraus.

Völlige Aufgabe des Gehorsams bricht an sich nicht die Stabilität.

Es kann jemand Mitglied eines Vereins sein, ohne das Statut oder die Verordnungen des Vorstands zu befolgen. Er ist dann eben ein ungehorsames, seinen Pflichten zuwiderlebendes Mitglied. Dem Haupte des Verbandes steht zur Wahrung der Interessen des Verbandes die Befugnis zu, und es obliegt ihm die Pflicht, je nach Maßgabe der Satzungen eine solche Mitgliedschaft durch Ausschluß zu beendigen.

Unbefugtes Ausscheiden aus dem Profeßverbande bricht auch das Gelübde des Gehorsams. Denn dieses ist inhaltlich bestimmt: es bezieht sich auf eine bestimmte Regel und die Autorität in einem bestimmten Verbande. Demnach wird also der Gehorsam gegen die Autorität abgebrochen, unmöglich gemacht durch rechtswidriges Ausscheiden aus dem Verbande; ebenso der Gehorsam gegen die bestimmte Regel, wenn der Übertritt in die Welt oder in das Einsiedlerleben oder in ein Kloster mit einer anderen Regel erfolgt. Darum der Zusatz Benedikts bei der Forderung der Verbandsbeständigkeit Kap. 58: nach der Aufnahme in den Klosterverband darf der Mönch nicht mehr aus diesem austreten oder seinen Nacken dem Joche der Regel entziehen. Möglicherweise könnte dieser Zusatz aber auch zurückgreifen auf das kurz vorherstehende „omnia custodire": alles beobachten, und betonen, daß der Mönch, der sich begnügte, stets im klösterlichen Verbande zu bleiben, ohne aber die Regel zu beobachten, weit entfernt wäre, seine Pflicht zu erfüllen, da er ja auch geloben muß, die Regel zu beobachten. Keinesfalls kann dieser Zusatz bedeuten, daß im Gelübde der Verbandsbeständigkeit auch das Gelübde liegt, die Regel zu beobachten. Fände der rechtswidrige Übertritt in ein Kloster derselben Regel statt, so wäre rein theoretisch der Gehorsam gegen diese Regel nicht unmöglich geworden, doch ist dieser Fall in der Wirklichkeit nicht denkbar ohne andere Verwicklungen. Dies wurde schon oben nachgewiesen. Der Wortlaut des Zusatzes besagt, der Novize soll unter den vorgeschriebenen Bedingungen aufgenommen werden im besonderen Bewußtsein, daß ihm eben nochmals eingeschärft werden soll, zwei Dinge seien unter den Vorschriften der Regel enthalten, die für ihn etwas Neues bedeuten: Beobachtung der Verbandsbeständigkeit und lebenslänglicher Gehorsam gegen diese bestimmte Regel, die ihm so oft vorgelesen wurde, von der er eben erklärt hat, er wolle sie ganz beobachten. Freilich: ohne das Gelübde der Verbandsbeständigkeit wäre es ihm erlaubt gewesen, trotz des Versprechens „se omnia custodire" und trotz des Gehorsamsgelübdes, „collum excutere de sub jugo regulae", seinen Nacken dem Regeljoche zu entziehen, und sich einer anderen Regel anzuschließen. Das Gelübde der Verbandsbeständig-

keit ist die Ursache geworden für die Lebenslänglichkeit der Gehorsamspflicht. Wir kommen auf diesen Gegenstand noch zurück. Das bedeutet aber nicht, um es zu wiederholen, daß das Gelübde der Verbandsbeständigkeit auch die Pflicht enthalte, die Regel zu beobachten.

Über das Verhältnis zur Ortsanwesenheit im besonderen ergibt sich folgendes. Der Benediktiner verpflichtet sich durch das Gelübde der Regeltreue nicht bloß zum gemeinsamen Leben im korporativen Sinne, sondern auch im Sinne eines örtlich gemeinsamen Lebens. Denn die Regel ist zu einem großen Teile der Ordnung dieses gemeinsamen Lebens gewidmet: sie ist eine Regel für Zönobiten (Kap. 1). Die Anwesenheit in der klösterlichen Anstalt, also eine „stabilitas loci" im örtlichen Sinne, ist demnach im weitesten Umfange Voraussetzung für das satzungsgemäße Leben des Benediktiners. Auch sie fällt, wie schon dargelegt wurde, unter das Gelübde des Gehorsams gegen die Regel und die Obern. Wie weit die Ortsanwesenheit nötig ist, welche Dauer der Abwesenheit also mit dem Begriff und den Aufgaben des zönobitischen Lebens und der Wahrung der Hilfe, die dem Mönche das gemeinsame Leben bringen soll, vereinbar ist, wann demnach eine bloße Verfügung des Obern genügt, um die Abwesenheit zu einer rechtmäßigen zu machen, in welchem Falle hiezu eine Dispens vom Gelübde der Regelbeobachtung in Bezug auf das gemeinsame Leben notwendig wäre, dies alles festzustellen gehört zum Gebiete des Gehorsamsgelübdes. Wer in unrechtmäßiger Weise sich von der klösterlichen Anstalt entfernen würde, machte sich je nach der Schwere des Falles einer immer ernsten, unter Umständen sehr schweren Verletzung des Gehorsamsgelübdes schuldig. Es bedarf nicht des Gelübdes der Verbandsbeständigkeit, um dieser Verletzung eine solche Tragweite zu geben. Eine Verletzung des Stabilitätsgelübdes tritt ein, wenn mit der schuldbaren Abwesenheit der Wille sich verbindet, nicht mehr Mitglied des Verbandes zu bleiben. Von der Gefahr gilt die angegebene allgemeine Regel.

Aufgabe des Strebens nach Vollkommenheit und andere Verletzungen des Gelübdes über die „Conversatio morum" verstoßen an sich nicht gegen die Stabilität. Es gilt hier dasselbe, was oben über den Gehorsam gesagt wurde. Es kann jemand Mitglied eines Verbandes sein, ohne das Ziel des Verbandes anzustreben. Es liegt dann in diesem Sinne eine zweckwidrige Mitgliedschaft vor. Der Verbandsgewalt steht es zu, nach Maßgabe der Satzungen in einem solchen Falle zu handeln. Auch hier kommt sodann für die Gefahr der allgemeine Grundsatz in Betracht.

unerläßliche Forderung des Studiums der heiligen Theologie, des Dogmas und der Hl. Schrift, und vor allem die Forderung des Gebetes um die Hilfe von oben. „Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten die Bauleute vergebens" (Ps. 126, 1). Das liturgische Beten ist eben wie jedes christliche Beten Gnade, nicht Menschenwerk und Menschenkunst. Gerade hier gilt das Wort Christi: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen war, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte" (Luk. 17, 10). Und wiederum: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan werden" (Luk. 11, 9). Wem leuchtet nicht ein, daß die genannte Verfassung des Beters für das Verständnis der Liturgie überhaupt, und so auch unserer Sonntagsvesperpsalmen, entscheidend ist? — Damit wollen wir es mit den allgemeinen Gesichtspunkten, die für unseren Zweck in Betracht kommen, bewenden lassen und uns den Psalmen der Sonntagsvesper zuwenden.

II.
Die liturgische Verwendung der Psalmen in der Vesper des Sonntags.

1. In der Sonntagsvesper in ihrer jetzigen Gestalt kommen die Psalmen 109 bis 113 zur Verwendung. Man fragt sich, warum gerade diese?

Daß der Psalm „Laudate pueri Dominum" schon in der frühesten christlichen Zeit zum Psalmenbestande der Vesper gehörte, können wir aus der Überlieferung mit großer Wahrscheinlichkeit entnehmen. Der Grund, warum dieser Psalm gewählt wurde, lag in dem Text: „a solis ortu usque ad occasum". Dabei übersetzte man diese Worte: „vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne" im Sinne: vom Morgen bis zum Abend (Vesper)[1]. Von der größten Bedeutung für die Wahl der Psalmen zur Vesper überhaupt und damit auch zur sonntäglichen Vesper war die vom hl. Benedikt von Nursia vorgenommene, tiefeinschneidende Umgestaltung des liturgischen Abendoffiziums. Benedikt setzte die Zahl der Vesperpsalmen aus praktischen und zugleich wohl auch aus zahlenmystischen Gründen von zwölf auf vier herab. Der herkömmliche Psalm 140, der auch heute noch einen Wesensbestandteil der griechischen Vesper ausmacht, wurde als Versikel beibehalten: „Wie Weihrauchduft steig' mein Gebet empor zu dir, das Heben meiner Hände sei mein Abendopfer." Für die Vesper wählte der hl. Benedikt die Psalmen 109 bis 147, mit Ausnahme der für

[1] Vgl. P. Suitbert Bäumer, Laudes und Vesper, Katholik 57 (1887) 400 f.



Martin Knoller († 1804) — Die Reinigung des Tempels

(Freskodetail aus einer der Kuppeln in der Klosterkirche von Neresheim)

andere Gebetsstunden bestimmten Psalmen 117, 118, 133 und 142[1]. In der Ausschließung der Psalmen 119 bis 127 aus dem Abendoffizium folgte er vermutlich einer sehr alten, geheiligten Tradition. Diese Psalmen bildeten, wie es scheint, schon einen Bestandteil des sogenannten Minchagebetes, d. i. des Nachmittagsopfers (Speiseopfers) der jüdischen Synagoge, das der Arbith, dem offiziellen Abendopfer, vorausging. Daher mochte der hl. Benedikt in ehrfurchtsvoller Rücksichtnahme auf die aus dem Judentum übernommene altchristliche Tradition[2] diese Psalmen für das Tagesoffizium, für die Terz, Sext und Non (der Wochentage) ausgewählt und sie nicht unter die Vesperpsalmen aufgenommen haben. Die übrigen Psalmen kamen dann in ihrer in der hl. Schrift gegebenen Reihenfolge in der Vesper zur Verwendung. Daß aber in der Anordnung der Regel des hl. Benedikt die Vesper des Sonntags gerade mit dem Psalm 109 beginnt, hat seinen nächsten Grund darin, daß die Metten (Matutin) des Samstags mit dem 108. Psalm abschließen, also in der von der Hl. Schrift gebotenen Reihenfolge der Psalmen. Ob daneben noch innere Gründe und Rücksichtnahme auf eine bestimmte Tradition maßgebend waren, ist wohl kaum mit Sicherheit festzustellen. Jedenfalls ist es nicht ohne Interesse und Nutzen, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß der hl. Benedikt formell erklärt: „Wir wollen ausdrücklich bemerken, daß wenn einer diese Anordnung der Psalmen nicht gut findet, er sie nach seiner besseren Einsicht abändern mag. Nur darauf soll durchaus gedacht werden, daß allwöchentlich die hundertfünfzig Psalmen des Psalteriums alle an die Reihe kommen, und daß am Sonntag zu den Metten immer aufs neue begonnen werde“[3]. Die vom hl. Benedikt eingeführte Änderung des bisherigen offiziellen Abendgebetes fand bald überall Eingang[4]. Doch wurden außerhalb der Klöster zur Vesper nicht vier, sondern fünf Psalmen gebetet. Wahrscheinlich wollte man auf diese Weise die Vesper, wie im übrigen Aufbau, so auch in in der Anzahl der Psalmen den Laudes gleichförmig machen. Wenn gewisse Liturgiker des Mittelalters die Fünfzahl der Vesperpsalmen mit den fünf Wunden des am „Abend“ vom Kreuze abgenommenen

[1] Entscheidend für die Verwendung der Psalmen 117 und 142 für die Laudes und des Psalmes 133 für die Komplet war wohl ihr spezifischer, den genannten Gebetsstunden entsprechender Charakter. Es lag nahe, Psalm 118 mit den Psalmen 119 ff. in Beziehung zu bringen und ihn so für das Tagesoffizium zu verwenden.

[2] Unverkennbare Spuren dieser Tradition weist die griechische Liturgie der sogenannten προηγιασμένη (praesanctificatorum) an den Wochentagen der großen Fastenzeit vor Ostern auf. Vgl. auch den Artikel: Der Gottesdienst in der Apokalypse von P. Joseph Peschek C. Ss. R., Linzer Quartalschrift 1920, S. 509 f.

[3] Regel des hl. Benedikt, 18. Kap. [4] Bäumer, Geschichte des Breviers 176.

. der äußeren Sinne des mit denen wir den Tag über der Vesper sühnen wollten, so deutung in die Augen. Die Liturgie der. Was könnte man mit derartigen begründen? Ist es nicht viel natürlicher ...eren Wesen unserer heiligen Liturgie nicht viel ...anzunehmen, daß bei der Auswahl der Psalmen für den Gebetsgottesdienst, von den Laudes und der Komplet abgesehen, nur sehr allgemeine Gesichtspunkte, vor allem die in der Hl. Schrift gegebene Reihenfolge der Psalmen, in Betracht kommen? Den Psalmen eignet kraft der göttlichen Inspiration eine gewisse Weite und Katholizität der Ideen und Affekte und eine unerschöpfliche Fülle des geistigen Sinnes und der Möglichkeit der Akkomodation, so daß eine Auswahl nach engen Gesichtspunkten und möglichst eindeutigen Anwendungen ihrem Geiste zuwider ist. Damit ist aber auch schon gegeben, daß eine derartige, ich möchte sagen enggeistige Auswahl der Psalmen auch dem Geiste der Liturgie, dem Gebet der Kirche, weniger ansteht, solange es sich nicht gerade um einen ganz konkret gefaßten, streng umschriebenen Festgedanken handelt. Daraus läßt es sich verstehen, daß in der alten Zeit die in der Liturgie zu verwendenden Psalmen im allgemeinen von dem die Feier leitenden Bischof bezeichnet wurden.

2. Von diesem Standpunkt aus gewinnen wir auch die Möglichkeit, den Inhalt der Psalmen der Sonntagsvesper tiefer zu erfassen. Ist die Auswahl der Psalmen der Sonntagsvesper nur als unter ganz allgemeinen Gesichtspunkten erfolgt zu betrachten, so fallen von selbst so viele Rücksichten und Schranken, welche dem entsprechenden Beten der Sonntagsvesper hemmend entgegenstehen und Geist und Herz binden, anstatt deren Flug zu unterstützen. Es genüge, auf den Versuch hinzudeuten, den Amberger[1] machte, den Inhalt der Psalmen der Sonntagsvesper mit dem Inhalt der Psalmen der Laudes in Zusammenhang zu bringen. Er geht von dem Verhältnis zwischen dem Morgen- und Abendoffizium, den Laudes und der Vesper, aus und stellt das Prinzip auf: „Die fünf Psalmen der Vesper stehen unverkennbar nach ihrem Inhalte den Psalmen der Laudes gegenüber, so daß sie als zur Vollendung gekommen zeigen, was diese (die Psalmen der Laudes) im Anfange und als zu erreichende Aufgabe des Tageslebens bezeichnen. So enthält an Sonntagen der erste Vesperpsalm (Ps. 109) die Vollendung jenes Sieges, den der erste Laudespsalm: ‚Dominus

[1] Amberger, Pastoral II[4] 596.

·egnavit' vorher verkündet und in seinem Anfang angedeutet. Hat ·r zweite Laudespsalm: ‚Jubilate Deo' das erste Eingehen in die Er- ·ung, in den Sieg und das Reich des Erlösers dargelegt, so schaut ·es der zweite Vesperpsalm (Ps. 110) als fest begründet in seiner ·e, in der ‚bestätigt sind auf immer und ewig alle Gebote des · welcher Erlösung sendete seinem Volke und auf ewig beschloß Bund'". In dieser Weise stellt Amberger den Inhalt aller Vesper- des Sonntags dem der Psalmen der Sonntagslaudes gegen- ··er und macht so den liturgischen Gehalt der Vesperpsalmen in etwa abhängig vom liturgischen Gehalt der Laudespsalmen. Unzweifelhaft besteht ein Zusammenhang zwischen Laudes und Vesper, ein Zusammenhang, den wir mit Nutzen zum Gegenstande der theoretischen Untersuchung und der stillen Betrachtung machen, den wir sogar mit Frucht hineintragen in die Feier der Liturgie. Sobald wir aber den Zusammenhang soweit vorschieben, wie Amberger es tut, wird unseres Erachtens dies Einheitsbestreben im praktischen Beten der Vesper zu einer hemmenden Fessel. Wie soll sodann das von Amberger aufgestellte Prinzip auf die Psalmen der Feriallaudes und Ferialvespern praktisch angewandt werden? Unseres Erachtens ist es hier praktisch undurchführbar und deshalb verwirrend. Und doch lautet das Prinzip, das Amberger aufstellt, ganz allgemein vom Verhältnis der Laudes- und Vesperpsalmen überhaupt.

Wir glauben demnach, den so gutgemeinten Gedanken Ambergers und seine ganze Darstellung über den liturgischen Inhalt der Psalmen der Sonntagsvesper für den praktischen Gebrauch ablehnen zu müssen. Das Einheitsstreben, das dem Gedanken Ambergers wie so manch anderen Deutungen der Stellung und des Inhalts der Vesperpsalmen zu Grunde liegt, ist vollkommen anzuerkennen und zu billigen. Es scheint uns aber, daß dem ganzen Streben nach Erfassung und vollem Verständnis der Liturgie überhaupt und einzelner Teile derselben im besonderen eine ungesunde und sehr nachteilige Einseitigkeit anhaftet, ein einseitiger Intellektualismus, der auch in der Liturgie nichts als Gedanken sucht und nur mit dem Verstand arbeitet. So kommt es, daß man auch in die Liturgie eine gewisse gedankliche Systematisierung, Einteilungen, Beziehungen, eine streng logische Entwicklung und dgl. hineinträgt. Dann ist's um das Beten der Liturgie bald geschehen. Liturgie, Beten, ist einmal nicht einseitig Erkennen und Denken und eine schöne Gedankenentwicklung, Liturgie ist Leben, ist Tun, ist Aufnehmen und Geben. Die Liturgie erfaßt nicht einseitig den Verstand, sie erfaßt den ganzen Menschen, Verstand und Wille, Erkenntnis- und

Strebevermögen, Geist und Herz, die ganze Seele mit allen ihren Kräften, Neigungen, Trieben, Anlagen. Und darum tritt in der Feier der Liturgie nicht bloß das Verstandesleben mit seiner Logik, sondern auch das Willens- und Gemütsleben mit seinen Gesetzen und seiner Logik in sein Recht. Darüber aber steht, alles in ihrer Weise dirigierend und leitend, die Gnade von oben, die normalerweise die Gesetze der menschlichen Natur, des Verstandes und des Herzens, berücksichtigt und sich an sie anlehnt, die indes bei einem höher entwickelten Gebetsleben auch nach höheren Gesetzen in der Seele arbeiten kann. Unterstreichen wir einmal mit klarem Geist und fester Hand für die Feier der heiligen Liturgie und im besonderen für das liturgische Beten der Psalmen mehr das Willens- und Gemütsleben. So werden wir darin weiter kommen und erkennen, daß das liturgische Gebet nicht bloß Sache einiger großer Verstandesmenschen oder der gelehrten Liturgiker, sondern gerade der einfachen, von heiliger Liebe und gutem Willen getragenen, in Gott gesammelten Seelen ist. So erscheint das liturgische Gebet einfacher, leichter, vor allem fruchtbarer und, um mich so auszudrücken, menschlicher.

Man möge sich also nicht wundern, wenn wir auf die Frage, ob die Sonntagsvesperpsalmen nicht etwa einen besonderen einheitlichen Gedanken zur Darstellung und Entwicklung bringen, mit einem entschiedenen Nein antworten. Was sie innerlich zu einer gewissen Einheit verbindet, ist einzig der Sonntags- und Vespergedanke sowie der liturgische Gedanke des Festkreises, dem der jeweilige Sonntag angehört. Daß es keinen rein abstrakten, von der bestimmten Zeit des Kirchenjahres losgelösten Sonntag gibt, versteht sich ja von selbst. Wir gehen folgerichtig noch weiter und sind der Ansicht, daß es im allgemeinen für das praktische Beten der Psalmen in der Liturgie nicht sehr dienlich, vielleicht sogar oft positiv nachteilig ist, so sehr nach dem einheitlichen Gedanken des einzelnen Psalmes zu forschen oder gar so sehr darauf zu achten. Man vergesse nicht die Stellung des Affektlebens im liturgischen Gebet.

3. Was fangen wir also praktisch in der Sonntagsvesper mit den Psalmen an? Die Antwort ist einfach. Der allgemeine Sonntags- und Vespergedanke ist uns geläufig. Dazu kennen wir aus unserem Studium und aus dem Gebrauch den wesentlichsten Inhalt des Psalmes „Dixit Dominus Domino meo". Er besingt den Triumph des Messias, das: „Herrsche inmitten Deiner Feinde", ein Sieg, eine Herrschaft, errungen im Ringen und Kampf, mittels des hohenpriesterlichen Opfers: „Du bist Priester." Und nun schauen wir in großen Zügen den

gewaltigen Eroberungszug unseres Heilandes von Adam an bis ans Ende der Tage. Wir sehen, wie in diesen Kampfes- und Siegeszug die ganze heilige Kirche, Erde, Fegfeuer und Himmel mithineingezogen sind: „Dir ist Herrschaft im Glanze heiliger Gefolgschaft." Alle ziehen sie aus, unter Jesu Panier, zum Kampf gegen Satan, die Sünde, die Welt, zum Kampf für Gottes Sache, Gottes Ehre, für die unsterblichen Seelen. Können wir da kalt und stumm bleiben? Nein. Wir nehmen freudigen Anteil an Jesu herrlichem Sieg, wir schwingen ihm jubelnd rauschende Palmzweige. Mehr noch, wir tun mit. Wir treten aufs neue in Jesu Heerschar ein, wir schwören ihm aufs neue heilige Treue, wir erfassen und ergreifen energischer unseren heiligen Christenberuf, mit Jesus und seiner heiligen Kirche gegen das Böse zu streiten, es zu vernichten, den Beruf, Gott zu loben, zu verherrlichen. Wir wachsen an Mut, an Kraft, an Opfergeist, an Liebe, „am inneren Menschen" (Eph. 3, 16). Wir wissen uns sieghaft mit Jesus und den verklärten Brüdern und Schwestern des Paradieses. Wir schauen im Sieg und in der Verklärung unseres Hauptes Christus unseren eigenen glorreichen Triumph und leben des festen Vertrauens, daß wir, teilnehmend an Jesu Kampf und Sieg, auch teilnehmen werden an seiner Seligkeit, eingereiht unter die „heilige Gefolgschaft" (in splendoribus sanctorum), die ihn in alle Ewigkeit dankesfroh und jubelnd umgeben wird.

Ein anderes Bild entrollt uns Psalm 110: „Confitebor tibi Domine". Er ist literarisch ein alphabetischer, ruhig gehaltener Lobpreis auf Gottes Wundertaten und Wohltaten, die er seinem Volk erwiesen hat, mit Anspielungen auf die Geschichte Israels. Liturgisch heben wir ihn aus dem Rahmen des Alten Testamentes heraus in den des Christentums, in unserem Falle in den Rahmen des christlichen Sonntags-, d. i. Auferstehungs-Gedankens und der christlichen Vesper. Zusammen mit der ganzen erlösten Menschheit, die wir mit unserem Geiste im Himmel, im Frieden Gottes schauen, singen wir diesen schönen Erlösungspsalm. Ich unterstreiche das: wir singen mit, wir jubeln mit, wir danken mit, mit der verklärten Menschheit unseres Heilandes, mit Maria und Joseph, mit den heiligen Aposteln, mit den herrlichen Gestalten der christlichen Martyrer, mit den reinen Jungfrauen, in einer Gesinnung des Dankes, des Lobpreises, der Huldigung. Wir beziehen in unserem Dank nicht bloß die uns persönlich gewordenen Erlösungsgnaden und Erbarmungen Gottes ein, die heilige Taufgnade, die Gnade des heiligen Glaubens, der heiligen Messe, der heiligen Kommunion, der heiligen Beicht und letzten Ölung, des

Priestertums, des heiligen Ordensberufes usw.; nein wir wissen vielmehr, daß alle Gnaden, die je einem Gliede der heiligen Kirche geworden, Gemeingut aller Glieder der heiligen Kirche sind: wir kennen keine Schranken der eigenen Individualität, der Familie, der Standesgenossen, des Geschlechtes, der Nation, der Zeit. Wir beten katholisch, allumfassend, mit allen und für alle und für alles dankend, Gott lobpreisend, den Blick unablässig auf die Enderlösung, die Wundertaten gerichtet, die Gott an seiner Kirche in der Verklärung wirken wird. „Er sandte seinem Volke Erlösung". „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1. Kor. 2, 9).

Der dritte Vesperpsalm: „Beatus vir", führt Geist und Herz ebenfalls empor in die seligen Wonnen des Himmels. Er zeigt uns den herrlichen Lohn der Gottes- und Nächstenliebe, die der menschgewordene Gottessohn und die lichten Himmelsbewohner alle in ihrem sterblichen Leben geübt! Welch inhaltsvolles Lied auf Jesus und seine Hingabe an Gott und an uns Menschen. „In seinem Hause wohnet Ruhm und Reichtum", droben bei ihm, dem Auferstandenen und Verklärten. Mit ihm, dem Gottmenschen und dem ganzen „Geschlechte der Frommen", sind wir eines Sinnes, eines Verlangens, hier auf Erden ein Leben der heiligen Gottesfurcht und Nächstenliebe zu leben, allen, die in Not, Elend und Finsternis, ein Licht zu sein, barmherzig, erbarmend, in allem recht tuend. So werden wir „in Ewigkeit nicht wanken", in heiliger Gottes- und Nächstenliebe unsere Feinde, Leidenschaften, Sünden und Fehler überwinden und „in Herrlichkeit wird unser Horn emporragen", in der seligen Heimat des Paradieses. Wieviel Seligkeit liegt in diesem so schlichten Psalm. Es ist bezeichnend, daß er im vierten Ton gesungen wird, dem Ton der Innigkeit und der Innerlichkeit des stillen Glückes.

Feierlich hell hebt die Antiphon zum vierten Vesperpsalm an: „Sit nomen Domini". Und dann entwickelt sich vor uns das Bild des großen Gottes, der es trotz seiner Erhabenheit und Majestät nicht verschmäht, von den unendlichen Höhen seiner Gottheit sich herabzulassen zum Staub dieser Erde. „Laudate pueri Dominum." Ein unerschöpfliches Erlösungslied der ganzen, dem Kot der Sünde entrissenen Menschheit, zusammen mit den jubelnden Scharen unserer Brüder im Himmel, zusammen mit dem Haupte Jesus Christus. Wie viel Dank aus den glühenden Herzen der Seligen, aus dem Herzen Christi, des Hauptes, für die Herablassung Gottes in der Menschwerdung, für die Erhebung aus der Sünde, für die Aufnahme unter die

Zahl der Fürsten des Gottesvolkes, der Gotteskinder, für so ungezählte Gnaden der Vergangenheit, für so unendlich erhabene Güter, die unser erst noch warten zusammen mit unseren Teueren droben am Vaterherzen des dreieinigen Gottes — wahrlich ein unvergleichlicher Vespergesang, ein Abendlied voll Dank und Hoffnung und heiliger Sehnsucht.

Die Sonntagsvesper des römischen Breviers hat dann noch einen fünften Psalm: „In exitu Israel de Aegypto". Er feiert in dankbarem Jubel unsere Versetzung in das Reich des Lebens mit Christus dem Auferstandenen, nachdem wir zuvor dem Reich des Todes angehört haben. Es ist ein Erlösungslied voll freudigen Glaubens, unerschüttlicher Hoffnung und innigen Flehens, ein Lied, gesungen von der ganzen, der Knechtschaft Satans und der Sünde (Auszug aus Ägypten) erretteten Kirche.

Diese skizzenhaften Andeutungen über den Inhalt und die liturgische Anwendung der Psalmen der Sonntagsvesper mögen genügen, die oben entwickelten Gedanken praktisch zu beleuchten. Im weiten Rahmen des liturgischen Sonntags- und Vespergedankens und des inspirierten, sehr allgemein und katholisch, d. i. universell gehaltenen Inhaltes der Psalmen mag jeder entsprechend dem Zug der Gnade danken und jubeln. Je einfacher, glaubensvoller und vom einseitig verstandesmäßigen Erkennen befreiter, um so natürlicher, leichter, lebenspendender wird die liturgische Erfassung unserer Psalmen. Sie wird Gebet, die Aneignung des Geistes Christi und seiner heiligen Kirche, ein vorzügliches Mittel der Heiligung. Wie wirkt in dieser Erfassung der Vesperspalmen das ergreifend schöne Kapitulum: „Gepriesen sei Gott der Vater aller Erbarmung und der Gott allen Trostes." Wie natürlich antwortet die Seele darauf im Responsorium: „Wie wunderbar erhaben, Herr, sind deine Werke", um nach dem Hymnus dankbar mit der gebenedeiten Gottesmutter und der ganzen glücklichen Schar der in Christo Erlösten das Hohelied der Erlösung zu jubeln: „Magnificat anima mea Dominum".

Mögen die vorgelegten Gedanken zum Verständnis der Feier der Sonntagsvesper ein Kleines beitragen!

Die Psalmen treiben die bösen Geister in die Flucht, und laden die Engel zur Hilfe ein; denn sie sind ein Schild in nächtlichen Schrecken, eine Erquickung in den Mühen des Tages, ein Schutz der Knaben, ein Schmuck der Jünglinge, ein Trost der Greise, die schönste Zierde der Frauen. St. Augustin. Vorrede zur Psalmenerklärung.

Die rechtlichen Wirkungen der benediktinischen Beständigkeit.

Von P. Matthäus Rothenhäusler (St. Josef bei Coesfeld).

Vorgeschichte und Inhalt des benediktinischen Gelübdes der Beständigkeit waren Gegenstand vorausgegangener Aufsätze. Es sind nun noch die rechtlichen Wirkungen zu verfolgen, die sich aus dem Gelübde der Stabilität ergeben. Wir sprechen also, da hier die rechtliche Frage zu untersuchen ist, nicht von moralischen Wirkungen, die sich jedoch leicht aus den rechtlichen Folgen entwickeln lassen.

Die erste und unmittelbarste Wirkung des Stabilitätsgelübdes ist, wie wir sahen, die Pflicht des Benediktinermönchs, lebenslänglich ein Mitglied des Verbandes zu bleiben, dem er durch die Aufnahme, den Abschluß der Gesamtprofeß, einverleibt wurde. Mit anderen Worten: Der Benediktiner ist lebenslänglich durch ein hl. Gelübde an den Verband seines Profeßklosters gebunden. Er besitzt also — das ist die negative Fassung — nicht das Recht, aus diesem Verbande jemals wieder auszuscheiden, sei es zum Austritt aus dem Mönchsstande überhaupt, sei es zum Übertritt in einen anderen klösterlichen Verband oder in das Eremitentum. Es verstößt also unmittelbar gegen das Gelübde der Beständigkeit:

der unbefugte Austritt aus dem Mönchsstande überhaupt;

der unbefugte Austritt aus dem Profeßverbande ohne Anschluß an einen anderen klösterlichen Verband, sei es derselben, sei es einer anderen Regel, oder auch ohne Preisgabe des Mönchsstandes überhaupt, was in alter Zeit durch die Übernahme der hl. Pilgerschaft geschehen konnte;

der unbefugte Übertritt in einen anderen klösterlichen Verband derselben oder einer anderen Regel;

der unbefugte Übertritt in das Einsiedlertum.

Wir müssen in all diesen Fällen ein unbefugtes Handeln voraussetzen, da in vereinzelten Fällen Änderungen der angeführten Art auf dem Wege der Dispens durch die rechtmäßige Gewalt an sich, wie auch bei anderen Gelübden, nicht unmöglich sind.

Außerdem verstößt gegen das Stabilitätsgelübde alles, was schuldbarer Weise das lebenslängliche Verharren im Verbande gefährdet, sei es, daß es die Gefahr mit sich führt, durch Ausschluß (expulsio) aus dem Verbande entlassen zu werden, oder die Gefahr freiwilligen Austritts, beides immer insofern und insoweit die Gefahr wirklich vorliegt. Wir erkennen aus diesen unmittelbaren Wirkungen die

hervorragende Bedeutung des Gelübdes, die, wie wir sahen, in der Epoche des hl. Benedikt gegeben war.

Es fehlen sodann auch nicht die mittelbaren Wirkungen aus dem Verhältnis zu den beiden anderen Gelübden.

Wir müssen hier einen Augenblick auf die Gesamtprofeß des hl. Benedikt als geordnetes Rechtsgebilde eingehen, um uns die Möglichkeit zu schaffen, diese Wirkungen zu bestimmen. Es wird in der Gesamtprofeß nicht am klaren, von Verschwommenheit und verschlungener Künstelei freien Sinn des Heiligen fehlen.

Die meisten rechtlich geordneten (Benedikt nennt es „disponere", Kap. 1; „constituere", Prol.) Verbände legen ihren Mitgliedern bestimmte Pflichten auf. Die Art und Weise auf diese Leistungen zu verpflichten, kann verschieden sein. An sich zielt schon die Gewährung der Mitgliedschaft, die in der Aufnahme vollzogen wird, auf die Erfüllung der Pflichten hin, sie kann also auch die Übernahme der Verpflichtungen in sich schließen, mit anderen Worten: die Verpflichtung kann von beiden Seiten stillschweigend als Folge der Aufnahme vorausgesetzt werden. So war es anfangs lange im Mönchtum. Meist sind aber die Pflichten ausdrücklich zu übernehmen und in Satzungen zusammengestellt. Es kann dabei ein ausdrückliches Versprechen verlangt werden, das die Erfüllung der Satzungen als Ganzes in sich faßt. Unter den Mönchsregeln ist dies z. B. der Fall bei der sogenannten „Regula S. Macarii", n. 23., bei der „Regula S. Caesarii", recapitulatio 8., bei der „Regula" des hl. Aurelian, c. 1. Theoretisch gesprochen ist es sodann nicht undenkbar, daß zunächst ein Versprechen auf die Satzungen als Ganzes verlangt wird und dann zum Gesamtversprechen noch besondere Gelöbnisse auf einzelne Hauptpunkte der Satzungen hinzukommen: und zwar in der Weise, daß durch die besonderen Gelöbnisse die Verpflichtung auf diese Hauptpunkte, die nach der Voraussetzung schon im Gelöbnis auf die Statuten übernommen war, verdoppelt wird. Zuwiderhandlungen verstoßen dann zunächst einmal gegen das Gelöbnis auf die Satzungen als Ganzes und sodann zugleich gegen das betreffende besondere Gelöbnis. Von selbst versteht sich aber eine solche Verpflichtungsweise nicht; sie ist durchaus nicht eine natürliche, vielmehr kompliziert und muß im einzelnen Falle aus den Statuten nachgewiesen werden können.

Sollen einzelne Punkte besonders hervorgehoben werden, so wird der gewöhnlichste, weil natürliche Weg der sein: Es wird ein Versprechen auf die Satzungen im allgemeinen gefordert, jene Hauptpunkte aber werden von diesem Versprechen abgetrennt und für sich in einem eigenen Versprechen übernommen.

Diese Form ist die des hl. Benedikt, wenn er von seinen Mönchen drei Gelübde verlangt: eines über die Verbandsbeständigkeit, eines über die „conversatio morum" und eines über den Gehorsam. Nichts in der Regel beweist, daß seiner Profeß die oben genannte komplizierte Form zu Grunde liegt.

Theoretisch unmöglich wäre es ferner nicht, daß der Stifter eines klösterlichen Verbandes von dessen künftigen Mitgliedern das Versprechen verlangt, für immer in diesem Verbande zu bleiben, und daß vereinbart wird, dieses Versprechen solle zugleich auch das stillschweigende Versprechen in sich schließen, jederzeit die Satzungen des Verbandes einzuhalten. Er könnte sich dabei auf den Gedanken stützen, daß die Mitgliedschaft ja von selbst als Zweck der Erfüllung der Pflichten eines Mitgliedes innewohne. Insofern könnte allenfalls das Versprechen der Verbandsbeständigkeit für sich allein genügen: aber nur wo dies durch künstliche Interpretation vereinbart wäre. Warum ließ aber Benedikt seinem Gelübde der Stabilität noch das der „conversatio morum" und des Gehorsams folgen? Ohne Zweifel lag ihm also jene Interpretation ganz fern. Ebenso hätte er es bei einem Gelübde des Gehorsams gegen die Regel bewenden lassen können: denn die Regel fordert schon Verbandsbeständigkeit und Gehorsam gegen die Obern. Schreibt er aber ein besonderes Gelübde der Verbandsbeständigkeit vor, so gehört diese seiner positiven Ordnung gemäß nicht zum Gelübde des Gehorsams gegen die Regel, sondern steht als Gelübde für sich da, auch wenn sie „lege regulae", durch das Gesetz der Regel, gefordert ist. Das führt uns zu einer anderen wichtigen Erkenntnis. Benedikts „Gesetz der Regel" hat eben verschiedene Aufgaben. Es ist zunächst einmal Lehrbuch und Merkbuch. Es werden sodann die Pflichten eines Mitgliedes in ihr offiziell verkündet: sie ist Gesetzbuch. In diesem Gesetzbuch also werden zwar die Pflichten eines Mitglieds ausgesprochen, ediziert (legatur ei haec regula et dicatur: ecce lex, c. 58), aber, und das ist etwas ganz Verschiedenes: in der Profeß werden diese Pflichten übernommen (suscipiendus ... promittet, c. 58). Auch die Regel ist Gegenstand eines der Gelübde, aber sicher ist sie nicht formeller Gegenstand aller drei Gelübde, noch sind die zwei anderen Gelübde schon im Gelübde der Regelbeobachtung enthalten, mag auch der Inhalt der beiden anderen im Regelbuche kodifiziert sein. Zwar enthält die Regel, insofern sie Gesetzbuch ist, alle anzugelobenden Pflichten, aber feierlich gelobte Verpflichtung wird sie für den einzelnen in neuer Form: umgegossen in die drei Gelübde.

Keinesfalls bewirken die logischen Beziehungen, die gewiß zwischen den drei Gelübden bestehen, durch sich schon eine Verdoppelung oder noch weitergehende Vermehrung der Gelübdebindung. Die Paragraphen eines Gesetzbuches stehen in mancherlei logischen Beziehungen zueinander, schließlich hängen alle Teile eines bestimmten Rechtsstoffes in irgendwelcher Weise, wie Absicht und Mittel, Ursache und Wirkung, Teil und Ganzes, Gattung und Art oder sonst in einer Weise logisch zusammen. Eben darum ist es Sache einer vernünftigen Gesetzgebung, die rein logischen Beziehungen des Rechtsstoffes positiv nach konkreten Gesichtspunkten zu ordnen. Und die Verletzung des einen Teils oder Paragraphen bedeutet nicht schon an sich die Verletzung des anderen und verwirkt nicht schon an sich die darauf gelegten Strafen.

Wenn demnach im Laufe der Zeiten zuweilen das Gelübde der Beständigkeit schon für sich als genügender Bestandteil einer benediktinischen Profeß betrachtet wurde, hinreichend, sämtliche Verpflichtungen eines Benediktiners zu decken (Butler S. 130), so geschah dies eben auf Grund einer besonderen Interpretation. Ob es sehr praktisch war, bleibt fraglich. Die Idee Benedikts war es sicher nicht: denn wozu hätte er sonst geschrieben: „promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et obedientia": er verspreche Beständigkeit, Wandel der Sitten und Gehorsam? Ebensogut hätte das Gelübde des Gehorsams oder, bei dem logischen Zusammenhange, das der „Conversatio morum" zum Träger des geforderten Pflichtenkreises eines Benediktiners gemacht werden können. Immer hätten zwei der beiden Gelübde bei einer solchen Auffassung und Verwirrung positiv-rechtlicher und rein logischer Gesichtspunkte als völlig überflüssig gestrichen werden können. Benedikt tat es nicht — warum wohl? Nein, seine Profeß besteht aus drei Gelübden, und durch diese drei Gelübde verteilt und gliedert sich der gesamte Rechtsstoff der Regel und die Gesamtverpflichtung seiner Mönche in harmonischer Weise in drei Teile.

Wir können nun die Wirkungen des Gelübdes der Verbandsbeständigkeit klarstellen, die aus seinen Beziehungen zu den beiden anderen Gelübden hervorgehen.

Verletzung des Gehorsams verletzt an sich nicht die Stabilität. Denn ein bloß logisches Verhältnis zwischen zwei Gesetzen hat an sich nicht stets wechselseitige Verletzung zur Folge. Von der Gefahr wurde allgemein oben gehandelt und wir setzen daher im folgenden diesen Gesichtspunkt stets stillschweigend voraus.

Völlige Aufgabe des Gehorsams bricht an sich nicht die Stabilität.

Es kann jemand Mitglied eines Vereins sein, ohne das Statut oder die Verordnungen des Vorstands zu befolgen. Er ist dann eben ein ungehorsames, seinen Pflichten zuwiderlebendes Mitglied. Dem Haupte des Verbandes steht zur Wahrung der Interessen des Verbandes die Befugnis zu, und es obliegt ihm die Pflicht, je nach Maßgabe der Satzungen eine solche Mitgliedschaft durch Ausschluß zu beendigen.

Unbefugtes Ausscheiden aus dem Profeßverbande bricht auch das Gelübde des Gehorsams. Denn dieses ist inhaltlich bestimmt: es bezieht sich auf eine bestimmte Regel und die Autorität in einem bestimmten Verbande. Demnach wird also der Gehorsam gegen die Autorität abgebrochen, unmöglich gemacht durch rechtswidriges Ausscheiden aus dem Verbande; ebenso der Gehorsam gegen die bestimmte Regel, wenn der Übertritt in die Welt oder in das Einsiedlerleben oder in ein Kloster mit einer anderen Regel erfolgt. Darum der Zusatz Benedikts bei der Forderung der Verbandsbeständigkeit Kap. 58: nach der Aufnahme in den Klosterverband darf der Mönch nicht mehr aus diesem austreten oder seinen Nacken dem Joche der Regel entziehen. Möglicherweise könnte dieser Zusatz aber auch zurückgreifen auf das kurz vorherstehende „omnia custodire": alles beobachten, und betonen, daß der Mönch, der sich begnügte, stets im klösterlichen Verbande zu bleiben, ohne aber die Regel zu beobachten, weit entfernt wäre, seine Pflicht zu erfüllen, da er ja auch geloben muß, die Regel zu beobachten. Keinesfalls kann dieser Zusatz bedeuten, daß im Gelübde der Verbandsbeständigkeit auch das Gelübde liegt, die Regel zu beobachten. Fände der rechtswidrige Übertritt in ein Kloster derselben Regel statt, so wäre rein theoretisch der Gehorsam gegen diese Regel nicht unmöglich geworden, doch ist dieser Fall in der Wirklichkeit nicht denkbar ohne andere Verwicklungen. Dies wurde schon oben nachgewiesen. Der Wortlaut des Zusatzes besagt, der Novize soll unter den vorgeschriebenen Bedingungen aufgenommen werden im besonderen Bewußtsein, daß ihm eben nochmals eingeschärft werden soll, zwei Dinge seien unter den Vorschriften der Regel enthalten, die für ihn etwas Neues bedeuten: Beobachtung der Verbandsbeständigkeit und lebenslänglicher Gehorsam gegen diese bestimmte Regel, die ihm so oft vorgelesen wurde, von der er eben erklärt hat, er wolle sie ganz beobachten. Freilich: ohne das Gelübde der Verbandsbeständigkeit wäre es ihm erlaubt gewesen, trotz des Versprechens „se omnia custodire" und trotz des Gehorsamsgelübdes, „collum excutere de sub jugo regulae", seinen Nacken dem Regeljoche zu entziehen, und sich einer anderen Regel anzuschließen. Das Gelübde der Verbandsbeständig-

keit ist die Ursache geworden für die Lebenslänglichkeit der Gehorsamspflicht. Wir kommen auf diesen Gegenstand noch zurück. Das bedeutet aber nicht, um es zu wiederholen, daß das Gelübde der Verbandsbeständigkeit auch die Pflicht enthalte, die Regel zu beobachten.

Über das Verhältnis zur Ortsanwesenheit im besonderen ergibt sich folgendes. Der Benediktiner verpflichtet sich durch das Gelübde der Regeltreue nicht bloß zum gemeinsamen Leben im korporativen Sinne, sondern auch im Sinne eines örtlich gemeinsamen Lebens. Denn die Regel ist zu einem großen Teile der Ordnung dieses gemeinsamen Lebens gewidmet: sie ist eine Regel für Zönobiten (Kap. 1). Die Anwesenheit in der klösterlichen Anstalt, also eine „stabilitas loci" im örtlichen Sinne, ist demnach im weitesten Umfange Voraussetzung für das satzungsgemäße Leben des Benediktiners. Auch sie fällt, wie schon dargelegt wurde, unter das Gelübde des Gehorsams gegen die Regel und die Obern. Wie weit die Ortsanwesenheit nötig ist, welche Dauer der Abwesenheit also mit dem Begriff und den Aufgaben des zönobitischen Lebens und der Wahrung der Hilfe, die dem Mönche das gemeinsame Leben bringen soll, vereinbar ist, wann demnach eine bloße Verfügung des Obern genügt, um die Abwesenheit zu einer rechtmäßigen zu machen, in welchem Falle hiezu eine Dispens vom Gelübde der Regelbeobachtung in Bezug auf das gemeinsame Leben notwendig wäre, dies alles festzustellen gehört zum Gebiete des Gehorsamsgelübdes. Wer in unrechtmäßiger Weise sich von der klösterlichen Anstalt entfernen würde, machte sich je nach der Schwere des Falles einer immer ernsten, unter Umständen sehr schweren Verletzung des Gehorsamsgelübdes schuldig. Es bedarf nicht des Gelübdes der Verbandsbeständigkeit, um dieser Verletzung eine solche Tragweite zu geben. Eine Verletzung des Stabilitätsgelübdes tritt ein, wenn mit der schuldbaren Abwesenheit der Wille sich verbindet, nicht mehr Mitglied des Verbandes zu bleiben. Von der Gefahr gilt die angegebene allgemeine Regel.

Aufgabe des Strebens nach Vollkommenheit und andere Verletzungen des Gelübdes über die „Conversatio morum" verstoßen an sich nicht gegen die Stabilität. Es gilt hier dasselbe, was oben über den Gehorsam gesagt wurde. Es kann jemand Mitglied eines Verbandes sein, ohne das Ziel des Verbandes anzustreben. Es liegt dann in diesem Sinne eine zweckwidrige Mitgliedschaft vor. Der Verbandsgewalt steht es zu, nach Maßgabe der Satzungen in einem solchen Falle zu handeln. Auch hier kommt sodann für die Gefahr der allgemeine Grundsatz in Betracht.

Umgekehrt ist rein theoretisch, und am ehesten noch für die alte Zeit, der Fall denkbar, daß ein Mönch das Gelübde des Strebens nach Vollkommenheit erfüllen zu können glaubt, auch wenn er wider sein Gelübde aus dem Verbande ausscheidet. Objektiv liegt der Fall dem Wesen nach wie bei jeder anderen schweren Verletzung einer sittlichen Pflicht.

Es erübrigt uns noch kurz die Frage zu beantworten, ob denn nicht eine Preisgabe des Gehorsams schon an sich aus dem Grunde gegen die Stabilität verstoße, weil das Gelübde der Verbandsbeständigkeit den Gehorsam lebenslänglich gemacht hat. Tatsächlich hat das Gelübde der Beständigkeit im Verbande zur Folge gehabt, daß die Möglichkeit aufhörte, rechtmäßiger Weise den Gehorsam gegen eine bestimmte Regel und die Autorität in einem bestimmten Verbande zu beenden, wie es früher fast ausnahmslos allen Zönobiten frei stand. Aber die Forderung der Verbandsbeständigkeit auf Lebenszeit war nur der gesetzgeberische Ausgangspunkt, das Motiv für die Forderung eines lebenslänglichen Gehorsams. Die Absicht, das Gelübde der Verbandsbeständigkeit zu fordern, erzeugte in Benedikt naturnotwendig auch die Vorstellung, daß der Gehorsam, den er nunmehr geloben lassen wolle, ein lebenslänglicher sei. Das Gelübde des Gehorsams hatte also jetzt schon die formale Bestimmtheit lebenslänglicher Dauer. Wo die Ursache dieser Bestimmtheit lag, hatte weiter keine rechtliche Bedeutung für dieses Gelübde.

Die schwierigste, und um es gleich zu sagen, aus der Regel des hl. Benedikt vielleicht nicht ganz lösbare Frage ist die von der Entsendung aus dem Verbande. Wir unterscheiden von der Aussendung aus der klösterlichen Anstalt, die wir eben behandelten, die Entsendung aus dem Verbande. Wir haben unter der Entsendung aus dem Verbande eine Verfügung des Obern zu verstehen, durch die er einen Benediktiner von seinem Profeßverbande in der Weise löst, daß er einem anderen klösterlichen Verbande derselben Regel einverleibt wird. Bei der Aussendung bleibt dagegen der Ausgesandte Mitglied seines Profeßverbandes; der Obere dieses Verbandes behält seine volle Autorität über ihn, der Vorsteher eines anderen Verbandes, in den er etwa zur Aushilfe oder zum Studium oder anderer Arbeiten halber gesandt wird, ist ihm gegenüber nur Stellvertreter der Autorität des Profeßverbandes. Diese bleibt auch mitverantwortlich für die pflichtmäßige Fürsorge für das ausgesandte Mitglied. Das rechtliche Band zwischen dem Mitgliede, seinem Profeßverbande und dessen Verbandsgewalt dauert ununterbrochen fort, und zwar nicht bloß rein formal als wertlose juristische Äußerlichkeit, sondern höchst real. Dies ergibt

sich, wie schon gezeigt, aus den Pflichten, die dem Obern des Profeßverbandes gegenüber seinen Untergebenen fortdauernd obliegen.

Ganz anders, wenn eine Überpflanzung in den fremden Verband mit Ausscheiden aus dem eigenen — dies ist das wesentliche — stattfindet. Hier wird das alte rechtliche Band völlig gelöst. Alle Rechte und Pflichten zwischen dem Profeßverbande und dem Entsandten erlöschen, soweit sie in der Profeß und Eingliederung in jenen Verband ihre rechtliche Quelle haben. Wir müssen unterscheiden eine Entsendung im strengen Sinne, die vom Obern auf Grund des Gehorsams und des Rechtes, sittlich Erlaubtes zu befehlen, geschieht, und eine Entsendung im weiteren Sinne, die nach vollkommen freier Zustimmung des zu entsendenden Mitgliedes erfolgt.

Wir haben zu fragen, ob eine Entsendung in diesem doppelten Sinne mit dem Gelübde der Beständigkeit im Verbande vereinbar ist. Die Untersuchung geht auf die rechtliche Frage zurück, ob man durch das Stabilitätsgelübde an sich notwendig das Recht lebenslänglicher Mitgliedschaft im Profeßverbande erwirbt, und auf die geschichtliche Frage, ob der hl. Benedikt durch positive Bestimmung jenes Recht mit dem Stabilitätsgelübde verbunden hat.

Der Erwerb des Rechtes lebenslänglicher Mitgliedschaft geht nicht notwendig und wesentlich aus dem Verzichte auf das Recht des Austritts hervor. Ein solcher Verzicht aber ist, negativ gefaßt, das Gelübde der Verbandsbeständigkeit. Verzicht auf Lösung der Mitgliedschaft durch das Mitglied ist nicht gleichbedeutend mit demselben Verzichte durch den Verband. Es bleibt die Möglichkeit: Verzicht auf der einen, Recht auf der anderen Seite. Bei der Auffassung des hl. Benedikt vom Gehorsam legt sich die Frage von selbst nahe, ob in seinem Sinn nicht auch die Entsendung im strengen Sinne statthaft sei. Denn eben weil die Möglichkeit offen bleibt, daß im Stabilitätsgelübde nur das Mitglied auf sein Recht des Ausscheidens, des einseitigen Austritts verzichtet, nicht aber die Verbandsgewalt, wird jene Entsendung im strengen Sinne durch das Stabilitätsgelübde nicht sittlich unerlaubt. Noch viel weniger ist dies natürlich der Fall bei der Entsendung im weiteren Sinn mit gegenseitiger Zustimmung; denn im Verzicht auf das Recht einseitigen Ausscheidens liegt nicht notwendig der Ausschluß einer gegenseitigen Zustimmung. Das Recht dauernder unauflöslicher Mitgliedschaft geht auch nicht hervor aus einem Vertrage. An sich wäre eine Vereinbarung möglich, nach der dem Verzichte auf den einseitigen Austritt das Recht beständiger Mitgliedschaft als Gegenleistung entspräche. Spuren einer solchen Vereinbarung aber finden sich in der Regel des hl. Benedikt nicht.

Wohl besteht sodann eine Verpflichtung der Verbandsgewalt, niemanden bei satzungsgemäßem Leben aus dem Verbande strafweise zu entlassen. Die Regel hat diese Art der Lösung des Bandes zwischen Mitglied und Profeßverband an ein bestimmtes Verfahren unter Voraussetzung bestimmter schwerer Schuld geknüpft. Aber es handelt sich in unserer Frage natürlich nicht um eine Ausscheidung auf dem Wege der Strafe, um die Entlassung, sondern um die Entsendung. Die Entsendung ist Auflage und in diesem Sinne stets ehrenvoll. Die Entlassung ist Strafe. Fest steht, daß die Entsendung nirgends positiv in der Regel untersagt ist. Daß sie in jedem Falle unter Berücksichtigung aller wichtigen Umstände mit dem Seelenheile des einzelnen Mitgliedes sich vereinbaren lassen muß, ist Forderung der allgemeinen Pflichten der Obern.

Es läßt sich also in der Wirklichkeit aus dem Gelöbnis der Verbandsbeständigkeit allein kein irgendwie durchschlagender Beweis gegen die Entsendung aus dem Verbande erbringen.

Eine andere Frage ist es, ob nicht das Gelübde des Gehorsams für eine solche Entsendung nicht nur keine Grundlage bietet, sondern ihr vielmehr entgegensteht. Denn wie wir sahen, ist der Benediktiner durch ein Gelübde gebunden, die Regel des hl. Benedikt zu beobachten. Eine andere Regel zu beobachten, kann er nicht auf Grund eines seiner Gelübde verpflichtet werden. Es fällt folglich jede Entsendung in die Anachorese oder außerhalb eines klösterlichen Wirkungskreises; denn die Regel des hl. Benedikt ist eine zönobitische. Doch ist eine solche Entsendung ausgeschlossen auf der Grundlage des Gehorsamsgelübdes, nicht des Gelübdes der Verbandsbeständigkeit, was eines Nachweises nicht mehr bedarf. Wir haben sie also hier nicht zu behandeln. Aber auch auf diesem Wege läßt sich nicht dartun, daß nicht wenigstens eine Entsendung der strengeren Art in ein Kloster der Regel des hl. Benedikt möglich ist. Wir sprechen natürlich in der ganzen Prüfung der Frage nicht von einer Entsendung auf dem Wege einer Dispens durch die kirchliche Autorität. Sie kommt ja hier nicht in Betracht und ist auch keine Entsendung im eigentlichen Sinne.

Schwierig wird die endgültige Entscheidung unserer Frage durch die Einwände, die sich gegen eine Entsendung vom Standpunkte der benediktinischen Familie erheben lassen. Das Verhältnis des Abtes zu seinem Mönch scheint eine dauernde Beziehung zu verlangen. Ebenso scheint der ganze Geist eines Benediktinerklosters für die lebenslängliche Dauer des gemeinschaftlichen Bandes zwischen Verband und Mönch zu sprechen. Doch ließen sich eben aus dem Familiencharakter

und besonders aus der Stellung eines Sohnes vielleicht wieder Analogien auffinden, die zu Gunsten der Möglichkeit einer Entsendung wenigstens im weiteren Sinne sprächen. Auch ist die Idee einer Familie, so gewiß sie für das Benediktinerkloster feststeht, doch eben anzuwenden im Sinn der Benediktinerregel und in vollem Einklang mit ihr, und wir bemühen uns gerade um die Frage, wie diese Regel sich zu einer Entsendung stellt. So viel ist aber gewiß, daß die Entsendung immer nur eine sehr seltene Erscheinung im Benediktinerkloster sein kann. Das ist durch die Natur des Benediktinerklosters gegeben und wird durch die ganze Geschichte bestätigt.

Man wird sich beeilen, über unsere Frage Aufschluß in der Praxis zu suchen, die nach dem hl. Gregor der hl. Benedikt in diesem Stücke selbst geübt hat (Dial. II, 8): „oratoria cuncta, quae construxerat, substitutis praepositis adjunctis fratribus ordinavit et paucis secum monachis ablatis habitationem mutavit loci“: für alle Gebetsstätten (Oratorium manchmal = kleines Kloster, gr. εὐχήριον), die er gebaut hatte, setzte er Vorsteher ein und gab ihnen Brüder zu; er selbst nahm einige wenige Mönche mit sich und änderte seinen Wohnort (indem er Subiaco verließ); ebenso Dial. II, 22: „von einem Gläubigen wurde er gebeten, er möge seine Schüler entsenden und (auf dem Gute des Bittstellers in Terracina) ein Kloster bauen. Er willigte ein, ordnete Brüder ab, bestimmte ihnen einen Abt und ordnete an, wer nach ihm der Zweite sein solle“. Man wird nicht zweifeln, daß der Wortlaut von der Entsendung der Mönche eine Verfügung Benedikts kraft des Befehlsrechtes bedeutet, nicht eine Verfügung auf der Grundlage einer freien Vereinbarung. Doch mag man uns zur Vorsicht mahnen, wenn wir Schlüsse aus dieser Stelle auf die Auslegung der Regel ziehen wollen, und kann dies damit begründen, daß Benedikt in seiner Regel (Kap. 65) unter scharfer Verurteilung gerade eine Maßregel wieder fallen ließ, die er bei der Entsendung der Kolonie nach Terracina noch selbst geübt hatte, die Bestellung eines Priors oder „Zweiten“ im Kloster eines anderen Abtes. So könnte man einwenden, vielleicht sei Benedikt später auch wieder von der Praxis einer Entsendung auf Grund des Gehorsams zurückgekommen, um nicht den Mönchen einen Vorwand zu bieten, das noch junge Stabilitätsgelübde aus Mißverständnis mit geringerem Ernste zu betrachten. Allein dieser Einwand träfe natürlich noch mehr zu bei der anderen Art der Entsendung, die wir als Entsendung im weiteren Sinn bezeichnet haben, die auf Grund einer Vereinbarung erfolgte, und so hätte sich Benedikt jede Möglichkeit benommen,

jemals wieder eine Gründung zu machen, wenn er jenem Bedenken Raum gegeben hätte. Er mußte einer geringeren Wertung des Stabilitätsgelübdes auf anderem Wege vorbeugen, durch Belehrung und Entwicklung des inneren Verständnisses seiner Mönche für die Bedeutung des Gelübdes, ohne darauf zu verzichten, bei gegebener Gelegenheit das Recht der Entsendung anzuwenden.

Hält man trotz allem, was für dieses Recht spricht, die Frage auf dem Wege rein wissenschaftlicher Prüfung nicht für völlig spruchreif, so wird die an bestimmte Vorschriften des kirchlichen Rechts gebundene Vollmacht der authentischen Auslegung oder gesetzlichen Regelung in Kraft treten.

Werfen wir zum Schluß nochmals einen Blick auf die benediktinische Gesamtprofeß. Nach einer neueren Darstellung soll das Gelübde der Stabilität auch die Verpflichtung enthalten, das Leben nach den Vorschriften der Regel einzurichten (Butler S. 128). Nach der gleichen Auffassung soll aber auch die „promissio de conversatione morum“ nichts anderes bedeuten, als das Gelübde, ein Leben führen zu wollen, das übereinstimmt mit den Grundsätzen und äußeren Übungen der Regel (Butler, S. 137). Schon dieses Erscheinen des Gehorsams gegen die Regel in zwei Gelübden erweckt die stärksten Bedenken. Vollends überraschen aber muß es, daß nach dieser Darstellung die Beobachtung der Regel ebenso zum Inhalt des Gehorsamsgelübdes gehört (Butler, S. 139). Da muß ein Fehler vorliegen. Es ist völlig ausgeschlossen, daß Benedikt die Regelbeobachtung dreimal (in drei Gelübden) versprechen ließ.

Vereinbar mit dem Texte der Regel ist folgende Auslegung: Das Gelübde der Stabilität begründet die Pflicht, nicht mehr aus dem Verbande des Profeßklosters auszutreten, das Gelübde „über den Wandel der Sitten“ die Pflicht, die Regel zu beobachten, das Gelübde des Gehorsams endlich die Pflicht, den Befehlen der Obern Folge zu leisten.

Folgt man aber der Ansicht, daß das Gelübde „über den Wandel der Sitten“ die Verpflichtung bedeutet, nach der Vollkommenheit zu streben (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktiner-Ordens, Heft 3 I, Münster i. W. 1912), so ergibt sich ein geschlossener Begriff des „Gehorsams“ in der „promissio de obedientia“: er umfaßt dann den Gehorsam gegen „Regel und Abt“, eine Einheit, die gewiß wohl zusammenstimmt mit Grundansichten des hl. Benedikt und mit der gemeinsamen zönobitischen Auffassung seiner Zeit (vgl. Beiträge, Heft 3 I, S. 27—66). Der an letzter Stelle genannten An-

sicht über den Inhalt des zweiten und dritten Teils der benediktinischen Gesamtprofeß muß aber nicht, wie Butler (S. 138) anzunehmen scheint, die Meinung zu Grunde liegen, der hl. Benedikt habe mit „conversatio morum“ den terminus technicus Kassians „conversatio actualis“ übersetzen wollen. Vielmehr genügt es völlig, anzunehmen, daß Benedikt aus der lebendigen Kenntnis Kassians heraus, die gewiß nicht gerade an diesem Punkte versagt hat, wohl dazu kommen konnte, das Gelübde über den „Wandel der Sitten“ in dem Sinn zu meinen, in welchem die Alten von der „conversatio actualis“ sprachen, in welchem wir heute vom „Streben nach Vollkommenheit“ sprechen. Die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung läßt sich ohne jede Spur „trigonometrischer Gleichungen“ dartun, wenn man sich nur das gesamte Material über die Geschichte der „conversatio actualis“ als der zönobitischen Hauptaufgabe vergegenwärtigt. Benedikt schrieb nicht philosophisch-technisch. Wollte er in Kürze den Ideenkomplex andeuten, den die Alten und allen voran deren Hauptvertreter für Benedikt, Kassian, mit dem philosophischen Fachausdruck „conversatio actualis“ bezeichneten, so konnte ihm gar leicht eine „promissio de conversatione morum“ in die Feder fließen. Der Zusatz „suorum“ ist ganz unbedenklich. Sprachen denn nicht Kassian, Rufinus, Cäsarius, Eucherius, Faustus von Reji u. a. von der „emendatio morum“ dem Worte und dem Sinne nach, und zwar Kassian immer wieder, und hatten sie alle dabei nicht die zönobitische Hauptaufgabe, wie sie damals gelehrt wurde, im Auge, eben die „conversatio actualis“? Da wird es gewagt erscheinen, die eine der beiden Erklärungen der „promissio de conversatione morum“ für entlegener zu halten als die andere. Eine Umschreibung oder wenn man will, eine Andeutung, müssen beide Erklärungsweisen als stilistische Grundlage annehmen. „Promittat de conversatione morum suorum“ umschrieb entweder das, was Ältere mit der zönobitischen „conversatio actualis“ meinten, oder das, was Benedikt sonst direkt mit „obedientia regulae“ oder „observatio regulae“ (Kap. 62 u. 60) bezeichnete. Und was sollte ihn bewogen haben, diesen klaren Ausdruck gerade hier zu verlassen und die sehr allgemeine Umschreibung zu wählen? Lag „conversatio morum“ aber nicht nahe, und war es nicht ganz elegant, falls man versuchte, die hochphilosophische „conversatio actualis“ aus dem Inhalte heraus, aus der Sache zu umschreiben, auf ihre umfassenden Grundgedanken die Vorstellung solcher zu lenken, die Kassian schon etwas oder wenigstens die Lehre vom Ziele der zönobitischen Schule schon gut kannten? Der Meinung, ein solches Gelübde klinge im Munde

Benedikts zu gelehrt, oder diese Umschreibung würde für ihn zu schwierig gewesen sein, dürfte man mit guten Gründen widersprechen.

Auch Paul Warnefried spricht es klar aus, daß er mit seiner Umsetzung der „conversatio morum" in „conversio morum saecularium" an nichts anderes gedacht hat, als an die Ideen der „conversatio actualis" (Florileg. cassinense 150; s. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums usw., Heft 3 II, S. 54). Dasselbe ist der Fall mit der „abrenuntiatio morum" im römisch-benediktinischen Profeßritus des Engelberger-Codex (saec. XII.). Zu diesem bemerkt Abt I. Herwegen: „Solche Texte lassen die Vermutung aufkommen, die römische Klosterliturgie habe zum Teil an vorbenediktinischen Traditionen festgehalten und sie in einzelnen Fragmenten sogar bis ins Hochmittelalter fortgeführt. Somit läge auch die Möglichkeit vor, daß Paulus Diakonus ohne eingehende Studien der alten Quellen durch liturgische Texte zu seiner ‚Reform' der Profeßformel angeregt worden wäre" (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums usw., Heft 3 II, S. 56). So schwierig es sich auch bei der Lage der benediktinischen Frühgeschichte mit der Tradition auf diesem Gebiete verhält: wenn jemand, so konnte Paulus Diakonus noch irgend einen Anschluß an eine solche finden. Für die Deutung der „promissio de conversatione morum" im Sinne der „observatio regulae" spricht von Seite der Tradition auch nur die zweigliedrige Formel: „obedientia et stabilitas" in Montekassino und St. Gallen (Beiträge 3 II, S. 9 und 35); sie könnte nämlich daraus erklärt werden, daß man das zweite Gelübde der Regel (Kap. 58), auf benediktinische Überlieferungen gestützt, im Sinne der „observatio regulae" verstand und dieses Gelöbnis seines dunklen Ausdrucks wegen einfach mit dem eng zu ihm gehörenden dritten Gelöbnis „de obedientia" verschmolz. Doch liegt hier die Erklärung ebenso nahe, daß man zu dieser Verschmelzung sich auf nichts anderes stützen konnte, als auf die Stelle Reg. c. 60 „si promittunt de observatione regulae vel (= et) propria stabilitate", zusammengehalten mit Kap. 58: „se omnia custodire (den Inhalt der dem Novizen öfter vorgelesenen Regel) et cuncta sibi imperata servare, sciens lege regulae constitutum, quod ei . . . non liceat egredi de monasterio": Kleriker und Priester dürfen nur aufgenommen werden, wenn sie das Versprechen ablegen über die Beobachtung der Regel und ihre Beständigkeit; der Novize muß versprechen, alles in der Regel Enthaltene zu beobachten und alles ihm Aufgetragene zu erfüllen, und sich bewußt sein, daß er nicht mehr aus dem Kloster austreten darf (vgl. Beiträge, Heft 3 I, S. 71—79). So ist eine Tradition für beide Erklärungsweisen gleich unsicher.

Doch, um zu unserem Gegenstand zurückzukehren: mag es auch nicht als möglich erscheinen, den Gegenstand des Gelübdes „über den sittlichen Wandel“ bis zum letzten Reste mit wissenschaftlichen Mitteln zu bestimmen, und mag man es daher als begründete Aufgabe einer authentischen Erklärung ansehen, zwischen den beiden Lösungen, die überhaupt nur in Betracht kommen können, eine rein juristische Entscheidung zu treffen, die Bedeutung des Stabilitätsgelübdes wird von der Entscheidung nicht berührt. Dies ist umso weniger der Fall, als nach dem Ordensrechte die Pflicht, nach Vollkommenheit zu streben, ein wesentlicher, von selbst gegebener Bestandteil der Ordensprofeß ist. Daher bleibt die Erörterung über das gegenseitige Verhältnis dieser Pflicht und der Verbandsbeständigkeit, wie sie oben niedergelegt wurde, in jedem Falle zu Recht bestehen.

Über die allgemeine Bedeutung des Gelübdes der „stabilitas in congregatione“ im ursprünglichen benediktinischen Sinne, darf man sich keine geringen Vorstellungen machen. Alles erhielt dadurch festere Dauer. Die Profeß auf die Eine Regel, die Aufnahme in den Einen Verband gewann dadurch höhere Bedeutung. Das Verbandsleben vor allem erhielt neue Impulse, es war in der Tat das Gelübde der Verbandsbeständigkeit eine der Hauptkräfte, die das Benediktinerkloster zu einer bleibenden Heimstätte, zu einer Familie für den benediktinischen Mönch machte. Die andere dieser Kräfte war die Idee von der Vaterschaft des Oberen im Kloster, die zwar eine uralte Wurzel im Sinne des Wortes ἀββᾶς hatte, die aber Benedikt im zweiten Kapitel ausdrücklich sich zu eigen machte, nicht ohne ihr durch Stimmung und Tönung der ganzen Regel sein eigentümliches Gepräge aufzudrücken. Dies ist schon so oft besprochen worden, daß wir hier nicht weiter darauf einzugehen brauchen. Wohl aber muß betont werden, daß das Gelübde der Verbandsbeständigkeit gerade auch der Idee der Vaterschaft im Zönobium, dem Abbatiat im klösterlichen Sinne, einen naturgemäßen Abschluß gab, innerlicher, logischer gewissermaßen und seelischer, als eine „stabilitas loci“ im eigentlichen Sinne, die ein bloßes Wohnungsverhältnis so sehr in den Vordergrund rückt, es getan hätte. „Genus monasteriale, corpus monasterii, congregatio“ und „abbas“ gehören im benediktinischen Sinne, in dem die Verbandsbeständigkeit wesentlich ist, aufs engste zusammen. Basilius rückte den Begriff der ἀδελφότης, Bruderschaft, in den Vordergrund, wo er seine Ansicht über die Verbandsbeständigkeit ausspricht (Ausf. Regeln Fr. 36), wie dieser Begriff überhaupt seine Regeln vollkommen beherrscht. Er kennt auch keinen Abt, sondern einen oder mehrere „Vorsteher“.

Die eigentliche „stabilitas loci“: die Anwesenheit im Kloster, als Grundlage des gemeinsamen Lebens, war, wie wir sahen, dank der „stabilitas in congregatione“, durch die ergiebige Quellen der „vagatio“ (Umherschweifen) zerstört wurden und die Autorität des Abtes sich in hohem Maße steigerte, nun auch in gesicherter Hut unter dem Gehorsam gegen den Abt und gegen die Regel, die diese Anwesenheit so umsichtig ordnete. Den großartigen Erfolg einer so entschiedenen Verbandsbeständigkeit und einer so strengen und doch diskreten Ortsbeständigkeit zeigt die ganze benediktinische Geschichte verglichen mit der vorbenediktinischen Periode und etwa dem iroschottischen Mönchtum. Es bedarf wohl kaum eines Wortes, daß Benedikt nicht im entferntesten an eine Bindung seiner Mönche an einen „Ort“ in der Weise dachte, daß der Verband seinen Wohnsitz der „stabilitas loci“ wegen niemals hätte verlassen können, oder gar, daß ein Mitglied an jenen „Ort“ auch dann irgendwie gebunden blieb, wenn der Verband dennoch seinen Wohnsitz verlegte. Solche extreme und dadurch paradox werdende und sich selbst aufhebende Maßregeln waren für Benedikt unmöglich. Zu der großen Geschlossenheit dagegen, die Benedikt seinem Kloster nach außen und innen zu geben wußte, trug im Verein mit seiner Auffassung vom Abt und vom Familiencharakter des Klosters, durch den es sich so merkbar von den vorangehenden Zönobien unterschied, die Verbandsbeständigkeit in hohem Maße bei, eben wegen ihres allgemeinen, bei genauer Kenntnis der früheren Verhältnisse nicht leicht zu überschätzenden günstigen Einflusses. Dieser seiner Geschlossenheit dankte das Benediktinerkloster zu einem guten Teile seine Seßhaftigkeit. Es senkte seine Wurzeln tief in den heimischen Boden ein. Die Benediktinerklöster wurden Heimstätten religiösen Lebens und reichen kulturellen Segens für viele Jahrhunderte, manche für mehr als ein Jahrtausend. Als auf dem neuen Boden Europas durch wirtschaftliche und vor allem politische Entwicklungen die Geschlossenheit der Klöster nach außen stark in Mitleidenschaft gezogen wurde, erwies sich dank der hohen Lebenskraft der gesamten Regel, dank dem Familiencharakter und der Verbandsbeständigkeit, die in dieser Regel ihre tiefen Grundmauern hatten, die innere Geschlossenheit stark genug, das benediktinische Mönchtum durch all die ungeheuren Schwierigkeiten und Aufgaben hindurchzutragen.

Von der seelischen Haltung im Gebet.

Von P. Alois Mager (Beuron.)

Wir beachten es nicht genug, daß zu jeder übernatürlichen Lebensäußerung im Menschen zwei Faktoren zusammenwirken müssen: Gnade und Seele. Für den augenblicklichen Zweck, den wir verfolgen, interessiert es uns nicht, wie geartet das Wechselverhältnis ist, zu dem beide ineinander verflochten sind. Fast zu ausschließlich vertieften sich seit je die Glaubenswissenschaft und die Schriftsteller des geistlichen Lebens in den Gnadenanteil des christlichen Vollkommenheitsstrebens. Und doch hat es den Anschein, als wäre die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Gebietes in den wesentlichen Punkten beim hl. Thomas von Aquin zu einem gewissen Abschluß gelangt. Nicht dieselbe jahrhundertlange Aufmerksamkeit wendeten die Gottesgelehrten und Religionsphilosophen den Vorgängen zu, die sich unter dem übernatürlichen Wirken der Gnade in der Seele vollziehen. Die Gnade vergewaltigt nicht die Natur. Sie richtet sich vielmehr nach der inneren Wesensgestaltung der Seele und bindet sich an die Gesetze, nach denen das seelische Leben und Tätigsein verläuft. Je tiefer unsere Kenntnis der Seele und ihrer Tätigkeitsweise dringt, umso mehr werden wir befähigt, die seelischen Hemmungen, die das Gnadenwirken vereiteln oder wenigstens schwer schädigen, zu lösen und auszuschalten. Wie viele Enttäuschungen, wie viele Entmutigungen blieben gerade Seelen erspart, die trotz besten Willens und redlichen Strebens niemals merklich vorwärts kommen. Wie aber sollen wir zu vertieften, wissenschaftlich zuverlässigen Kenntnissen der seelischen Seite des Frömmigkeitslebens gelangen, wenn wir nicht die Wege einschlagen, die uns die Errungenschaften der neueren Psychologie weisen? Bedeutet es etwa eine Entweihung oder auch nur ein weniger ehrfürchtiges Verhalten gegenüber dem Heiligen und Heiligsten, wenn wir das religiöse Innenleben einer rückschauenden psychologischen Beobachtung unterziehen? Wir müssen es entschieden verneinen.

Die erste und ursprünglichste Wesensäußerung des Religiösen im Menschen offenbart sich ohne Zweifel im Gebet. Wie immer man das Wesenhafte des Gebetes auch bestimmen mag, der Betende befindet sich in einer eigentümlichen seelischen Haltung, die dem Nichtbetenden fehlt. Eine Psychologie des Gebetes im Sinn der neueren Seelenforschung wäre ein noch zu schreibendes Buch. „Das Gebet" von Heiler und „Das Heilige" von Otto erheben und vergeistigen sich zu einer dichterisch hinreißenden Sprache, wenn sie von Gebet und

Gebetsleben reden. Psychologische Genauigkeit und Vertiefung aber vermissen wir bei beiden.

Um das seelische Geheimnis des Betens abzulauschen, müssen wir bei den großen Meistern des Gebetes, den Heiligen und Mystikern, in die Schule gehen. Ganz durchdrungen von der bedingungslosen Notwendigkeit des Gebetes, fühlten sich viele innerlich getrieben, ihre Mitmenschen darüber zu belehren und dafür zu begeistern. Wer wollte sie alle aufzählen, die kleineren und größeren Abhandlungen, die aus der gottinnigen Feder sovieler Heiligen aller Jahrhunderte über das Gebet und seine Bedeutung für das innere Leben flossen! Das ausgezeichnete, aber leider vergriffene Werk des Redemptoristenpaters Tillmann „Das Gebet nach der Lehre der Heiligen" (Freiburg i. Br 1874, 2 Bände) läßt uns die Fülle und Zauberpracht dieser Schätze ahnen. Die Wesensbestimmungen des Gebetes, die wir hier finden, laufen, trotz aller Verschiedenheit in sprachlichem Ausdruck, sachlich auf die klassische Begriffsabgrenzung des hl. Johannes von Damaskus hinaus: „Das Gebet ist eine Erhebung des Gemütes zu Gott" (De fide orthodoxa l. IV, c. 24). So klar und bestimmt auch hier gerade der seelische Anteil im Gebet zum Ausdruck kommen mag, allein die psychologische Bestimmung des Gemütes schon stößt auf ernste Schwierigkeiten. Gebet wurzelt seelisch im Gemüt. Was ist denn Gemüt? Einer der bedeutendsten Vertreter der streng aristotelisch-thomistischen Psychologie der Gegenwart, P. Joseph Gredt O. S. B., antwortet: Gemüt heißt die Zusammenfassung aller Affekte; Affekt aber ist das Sichregen des sinnenhaften Strebevermögens nach einem geistigen Gut (Elem. Philos. Arist.-thomist. Freiburg i. Br. 1909, vol. I, pag. 481). Wir gerieten in einen offenkundigen Widerspruch, übertrügen wir Gemüt in diesem Sinn in die Begriffsbestimmung des hl. Damaszeners. Wer wagte es, Gebet eine Erhebung des sinnlichen Strebevermögens zu Gott zu nennen! Gebet bedeutet doch nach der Meinung aller christlichen Jahrhunderte eine Leistung des Geistigsten im Menschen. Daß Johannes von Damaskus Gemüt nicht in der Meinung der scholastischen Psychologie im Auge hatte, beweist der griechische Ausdruck, den er gebraucht. So verschieden die griechischen Philosophen und Schriftsteller den „Nus" — so lautet der Ausdruck — auch immer auffassen mochten, allen galt er als Bezeichnung dessen, was der Mensch vor dem Tier voraus hat, der Wesensverwandtschaft mit Gott. Nach Aristoteles ist er das rein Geistige im Menschen, das einmal unabhängig vom Körper weiterbestehen wird. Die echten Mystiker aller Zeiten verlegten in diesen „Seelenteil" ihr

artbesonderes Erleben. Die mittelalterlichen Mystiker nannten ihn „scintilla animae“, „apex mentis“, „Seelenfünklein“, „Seelengrund“, die spanischen „den obersten Teil der Seele“, die französischen „die feine Spitze der Seele“. Die mittelalterlichen Schriftsteller gebrauchten dafür häufig den viel allgemeineren Ausdruck „Gemüt“. So kam es, daß bis heute „Gemüt“ in den Schriften über das innere Leben, insbesondere in der Begriffsbestimmung des Gebetes, einen so breiten Raum einnimmt. Wohl zu merken ist, daß Gemüt in diesem Sinn keinen Gegensatz zu Verstand und Willen bedeutet. Es soll damit nur gesagt sein, daß Gebet nicht eine bloße Verstandes- oder Willenstätigkeit ist; es ist vielmehr eine Betätigung des ganzen höheren, geistigen Menschen. Obwohl Verstand und Wille als die unmittelbarsten Wesensäußerungen der geistigen Seele zu gelten haben, sind sie doch nur, wenn auch wesensnotwendige, Werkzeuge im Dienst des gemeinsamen Wesensgrundes, der geistigen Seele. Nicht im Erkennen und Wollen an sich besteht die Vollendung, sondern in der Seinsverwirklichung und -erhöhung der geistigen Seele, in die Erkennen und Wollen ausmünden. In der Erweckung und Aufwallung des Seelengrundes durch Verstand und Wille wirkt sich wesenhaft das Gebet aus. Nicht jede Erweckung und Aufwallung des innersten Menschen aber darf Gebet genannt werden. Die verschiedenen Arten geistiger Tätigkeiten werden wesentlich bestimmt durch die Verschiedenartigkeit der Gegenstände, auf die die geistigen Tätigkeiten hingeordnet sind. Das Eigentümliche des Gebetes ruht darin, daß es nicht den einen oder anderen Teilgegenstand sondern — natürlich nicht im pantheistischen Sinne — den Inbegriff aller Teilgegenstände, alles Seins und aller Wirklichkeit, nämlich Gott selber zum Gegenstand hat. Das Gebet wird so zur höchsten und umfassendsten Weise, das Sein des geistigen Menschen zu mehren.

Die geistige Seele bedürfte keiner Erhebung zu Gott, besäße sie in sich die Fülle des Seins. Sie besitzt es nur der Anlage nach, die erst nach und nach zur Vollendung sich entwickelt. Sie empfängt das Sein aus der unerschöpflichen Quelle alles Seins, von Gott. Die Tatsache des Gebetes schließt wesensmäßig zwei andere Tatsachen in sich: 1. Hilfsbedürftigkeit, Unvollkommenheit und bloße Vollendbarkeit der geistigen Seele, 2. Dasein der unendlichen Seinsfülle Gottes. Die Fäden, die sich zwischen der Bedürftigkeit der Seele und der Seinsfülle Gottes weben, begründen das Gebet. Es ist tatsächlich eine Erhebung der geistigen Seele zu Gott. Wo ist denn Gott, daß die Seele sich zu ihm erheben muß?

An der Stelle, wo Aristoteles von der Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit des sogenannten fünften Elementes (Quintessenz) handelt, das als äußerste Fixsternensphäre das ganze All umgibt und durchdringt, spricht er die Ansicht aus, daß alle Völker dorthin mit Recht die Wohnung Gottes verlegten. Alle Menschen, so versichert er mit feierlichem Ernst, haben einen Begriff vom Göttlichen, und alle, ob Griechen oder Barbaren, die an ein Dasein Gottes glauben, weisen ihm den Platz in der höchsten Höhe an. Denn es ist klar, daß das Unsterbliche (Gott) nur mit Unsterblichem (äußerste Fixsternensphäre) in Berührung treten kann. Anders ist es gar nicht möglich, wenn es — was ja der Fall ist — ein göttliches Wesen gibt (De coelo l. I, c. 3). Die Alten dachten sich Gott in unmittelbarer Berührung mit der aus dem feinsten Äther, dem ewigen, unvergänglichen fünften Element gewobenen äußersten Fixsternensphäre. So tief war diese Anschauung eingewurzelt, daß sie, vielleicht mehr oder weniger unbewußt, im Christentum durch alle Jahrhunderte bis in die Gegenwart herein nachwirkte. Es ist dem einfachen Menschen gleichsam angeboren, Augen und Hände beim Beten himmelwärts zu heben, als thronte Gott fernab über den Wolken und dem Sternenmeer. Die äußere Haltung des Betenden ist so, daß sie den Eindruck erweckt, als wollte man Gott gleichsam aus der Höhe herab zu sich in die Seele hineinziehen. Diese Art der Gebetshaltung kann sich bis zur Entzückung steigern.

Belauschen wir dagegen die Heiligen in ihren stillen Gebetsstunden, so gewahren wir ein Verhalten, das gerade in die entgegengesetzte Richtung weist. Die Körperhaltung läuft in allen ihren Linien nach innen, nach einem tiefinnersten Mittelpunkt, in den sich die Seele zusammengezogen zu haben scheint. Nicht jenseits der äußersten Sternkreise, sondern im Innersten der eigenen Seele suchen und finden sie Gott. Der hl. Augustin sagt einmal unvergleichlich: „Deus interior intimo meo“, Gott ist noch innerlicher als mein Innerstes. Im Wesen eines jeden geschaffenen Dinges ist Gott gegenwärtig. Je höher ein Wesen im Seinsgrad steht, um so vollkommener vergegenwärtigt es Gott. Am vollkommensten innerhalb der sichtbaren Schöpfung gestaltet sich die Gegenwart Gottes in der geistigen Menschenseele. Als Geist ist sie Gottes Ebenbild und Gleichnis. Sie steht in unmittelbarer Berührung mit Gott. Das ganze sichtbare All zusammen vermag Gott auch nicht vergleichsweise so vollkommen zur Offenbarung zu bringen, wie eine einzige Menschenseele. Warum soll denn die Seele durch die Tore der körperlichen Sinne die Leiter eines sphärisch

geordneten Alls hinaufsteigen zum alles umfassenden und bewegenden Gott! Je mehr die geistige Seele in sich Gott gegenwärtig werden läßt, um so höher hebt sich und um so weiter dehnt sich das Niveau ihres Seins, um so näher rückt sie ihrer Vollendung. Derselbe Gedanke ließe sich auch umgekehrt ausdrücken: Je weiter die Selbstverwirklichung der Seele voranschreitet, um so mehr gelangt Gott in ihr zur Offenbarung.

Besäße die Seele unmittelbares Selbstbewußtsein, dann vollzöge sich ihre Selbstverwirklichung und damit das Offenbarmachen Gottes in ihr so natürlich und selbstverständlich, wie etwa die Lunge die uns umgebende Luft einatmet. In ihrer naturhaften Verbindung mit dem Leib geht der Seele das unmittelbare Bewußtsein ihrer selbst und von dem mit ihr in Berührung stehenden Gott ab. Sie kommt zum Bewußtsein ihrer selbst nur durch ihr Tätigsein im Erkennen und Wollen. Erkennen und Wollen aber werden nur ausgelöst durch einen Anstoß, den die Seele durch die äußeren und inneren Sinne von den Gegenständen der Außenwelt empfängt. So vollbringt die Seele ihre Vervollkommnung und Vollendung. Auch das Bewußtsein, das die Seele von Gott hat, kommt auf dem gleichen Weg zustande. Indem die Seele erkenntnismäßig die Teilgegenstände der äußeren Welt zu einem alles umfassenden, alle Schranken verneinenden Einheitsgegenstand verallgemeinert, gewinnt sie ihren Gottesbegriff. Das Angewiesensein der Seele im Erkennen und Wollen auf die außenweltlichen Dinge mag jene eigenartige Einstellung veranlaßt haben, die wir oben für das Altertum charakteristisch und noch bis in die Gegenwart herein wirksam fanden. Die meisten Schwierigkeiten im Gebetsleben lassen sich auf die falsche Stellung zurückführen, die der Gottesgedanke vielfach im Gebet einnimmt. Es wäre ein folgenschwerer Irrtum, wollte man die Erhebung des Gemütes zu Gott als eine innere Hingabe der Seele an den begrifflich gebildeten Gottesgedanken deuten. Der Gottes**begriff** spielt in der seelischen Werkstatt keine andere Rolle, als es alle anderen aus den äußeren und inneren Sinnesgegebenheiten herausgeschälten Begriffe tun, nämlich eine das Erkennen und Wollen nur auslösende Rolle. Erhebung der geistigen Seele zu Gott kann sinnvoll nur eine Selbstverwirklichung der Seele meinen, die Gott in ihr immer größeren Raum schafft d. h. eine immer innigere Berührung, Vereinigung zwischen Seele und Gott knüpft.

Anderswo in dieser Zeitschrift (Wandel in der Gegenwart Gottes (1921) Heft 1 u. 3, S. 1 u. 96 ff.; die Abhandlung ist als Sonderschrift

im Dr. Benno Filser-Verlag Augsburg-Stuttgart 1921 erschienen, vgl. S. 36 ff.) haben wir gezeigt, wie psychologisch die Selbstverwirklichung der Seele und die Vergegenwärtigung Gottes in ihr abläuft. Im Wollen geschieht die Selbstverwirklichung, die das geistige Sein der Seele fördert oder hemmt, erhöht oder herabdrückt. Wollen aber kann nur durch Erkennen, und Erkennen nur durch einen Gegenstand ausgelöst werden. Um das Wollen anregen zu können, muß der erkannte Gegenstand eine Eigenschaft besitzen, die wir Motivkraft, Wert oder Sollenscharakter nennen. Diese Eigenschaft aber kann nur dann wirksam sein, wenn die Seele eine hingabebereite, hinhorchende, unterwürfige Haltung einnimmt. Das Wollen wird nie zur Selbstverwirklichung übergehen, außer es kann sich auf diese seelische Haltung stützen. Es ist ein eigen gearteter Seelenzustand gegenüber dem Gottesgedanken und Wollen, den wir als Gebetshaltung der Seele bezeichneten.

Die drei Faktoren: Gottesgedanke, Gebetshaltung, Selbstverwirklichung im Wollen — wir betonen es wiederum — sind so aufeinander hingeordnet, daß der Gottesgedanke die Gebetshaltung und die Gebetshaltung das Wollen auslöst. Nicht der Gottesgedanke ist Ziel und Abschluß der Gebetshaltung und des Wollens. Wie aber könnte der Wille sich betätigen, wäre der gemeinsame Seelengrund nicht getragen und gehalten vom erschaffenden und erhaltenden Gott! Jede Selbstverwirklichung im Wollen schließt wesensmäßig eine bedingungslose Anerkennung und Verherrlichung Gottes in sich. So ist letzten Endes alles auf die „größere Ehre Gottes" hingeordnet.

Wir gehen weiter: Wie könnte je der begriffliche Gottesgedanke auf die Seele wirken, neigte sie nicht von innen heraus zur Annahme einer von außen kommenden Wirkung? Und wie könnte die Seele in dieser sehnsüchtig wartenden, aufnahmebereiten Hingabestellung aufgehen, wäre nicht der ungelöste Drang im Seeelengrund, der zum Wollen werden möchte? Wie die Pflanze nach Luft, Licht und Wärme sich sehnt, die wärmenden Sonnenstrahlen gierig einschlürft, um ihr Dasein zu unterhalten und zur Vollendung zu bringen, so lebt in der geistigen Seele ein Sehnen und Drängen nach Selbstverwirklichung, Vollendung, nach Gott. Wie die Pflanze sich windet und reckt der Sonne entgegen, so strebt die Seele nach Gott als dem Urquell allen Seins. Ich wüßte kein treffenderes Sinnbild für die Gebetshaltung der Seele, als den sogenannten Tropismus der Pflanzen. Ihren Hunger und Durst nach Gott kann die Seele nicht anders stillen, als auf dem Umweg über die sichtbare Welt. Die Folge davon ist oft genug, daß

viele Menschen ihren Gott suchen und zu finden glauben in Teilbefriedungen ihrer pflanzen- und tierhaften und rein verstandesmäßigen Tätigkeiten. Zu ihnen zählen jene, von denen Paulus sagt: „Der Bauch ist ihr Gott."

Zum psychologischen Wesensbestand der Gebetshaltung der Seele gehören folgende Stücke: 1. Die Tatsache und ein gewisses Bewußtsein von der Bedürftigkeit, Unvollkommenheit und bloßen Vollendbarkeit der eigenen Seele. 2. Der innere Drang und Trieb zur Vollendung. 3. Das Bewußtsein, daß die Vollendung nicht aus eigener Kraft, sondern nur aus Gott als dem Inbegriff allen Seins und aller Vollkommenheit erreicht werden kann. 4. Die Überzeugung vom wirklichen Dasein Gottes. 5. Schrankenlose Anerkennung der Unendlichkeit Gottes und unserer allseitigen Abhängigkeit von ihm. Hier fließen Gebet und Religion in eines zusammen. Wenn auch in jedem Gebet als Grundton das Bitten mitschwingt und jedes Gebet in eine Bitte ausklingt, so muß doch jedes Gebet an erster Stelle eine Anbetung und Anerkennung der Erhabenheit Gottes und im Gegenhalt dazu die Überzeugung von der eigenen Nichtigkeit sein.

Der Prüfstein allen echten Gebetslebens wird das Wollen sein, das Zweck der seelischen Gebetshaltung ist. Das Wollen aber wird feststellbar aus der Verwirklichung der Forderungen, die der Gottesbegriff als Motiv- und Wertträger an die Seele richtet, m. a. W. aus der Erfüllung der Gebote Gottes. Ein Gebetsleben, das sich nicht in Demut, Selbstverleugnung und jeder Tugend auswirkt, wäre bloßer Schein und stünde vielleicht nur im Dienst eigener Selbstverherrlichung. In der Ausführung des Sollens, das im Wertcharakter des Erkenntnisgegenstandes als Forderung liegt, betätigt sich das Wesenhafte des Wollens: die Selbstverwirklichung.

Auf den Anfängen und niederen Stufen des Gebetes wird die Gebetshaltung der Seele nur geweckt und wacherhalten werden können durch eifrige und häufige Beschäftigung mit dem Gottesgedanken, wie es im mündlichen und betrachtenden Gebet geschieht. Nur so kann das unerschöpfliche Sollen, das der Gottesbegriff an die Seele enthält, wirksam gemacht werden. Je tiefer und andauernder die Gebetshaltung wird, um so mehr tritt die Bedeutung des Gottes*begriffes* zurück. Es bildet sich nach und nach jener Zustand heraus, der in der Sprache der Frömmigkeitslehre *Gebet der Einfachheit* heißt. Die Gebetshaltung der Seele wird da immer mehr Dauerzustand, der nur von Zeit zu Zeit einer leisen Auffrischung durch den Gottesgedanken bedarf. Hat die Seele jenen Grad von Selbstverwirklichung

erreicht, wo, wenn vielleicht auch nur ganz schwach, das unmittelbare Selbstbewußtsein aufzudämmern beginnt und damit ein in gewissem Sinn unmittelbares Wahrnehmen Gottes eintritt, dann befindet sich die Gebetshaltung in ihrer Vollendung. Denn dann ist sie unmittelbar und ausschließlich der Selbstverwirklichung im Wollen untergeordnet, das nun nicht mehr vom begrifflichen Gottesgedanken, sondern vom wirklichen, in der Seele gegenwärtigen Gott ausgelöst wird. Gerade die Richtung der Entwicklung, die das Gebetsleben auf seinen höheren Stufen nimmt, belehrt uns über die wahre Beziehung, in der Gottesgedanke, Gebetshaltung und Wollen zu einander stehen.

Wir haben in unseren Ausführungen den Unterschied zwischen Natur und Übernatur nicht betont. Es müßte auch hier die Scheidelinie mit aller Schärfe gezogen werden. Es führte indes zu weit, wollte eine rein psychologische Betrachtung der seelischen Seite des Gebetslebens dies auf Schritt und Tritt hervorheben. Diese kann auch im übernatürlichen Gebetsleben durchgeführt werden, ohne daß des Übernatürlichen besonders Erwähnung geschieht. Das Gebet bleibt deshalb doch eine Wirkung der Gnade. Die Frage nach dem Gemeinschaftsgebet ließen wir ebenfalls außerhalb des Rahmens unserer Erwägung.

Anhang.

Wie sehr die mittelalterlichen Mystiker bestrebt waren, das Seelengebiet, in dem sich nach ihrer unmittelbaren Erfahrung das mystische Leben abspielt, begrifflich und sprachlich zu fassen, dafür ist Jan von Ruysbroek ein typischer Zeuge. Wir können es uns nicht versagen, das folgende Kapitel seiner „Zierde der geistlichen Hochzeit", das in dieser Beziehung charakteristisch ist, folgen zu lassen. Es ist zugleich ein interessanter Beweis für die Tatsache, wie tief noch die antik-aristotelische Auffassung vom Bau des Weltalls, wie wir es oben andeuteten, im mittelalterlichen Denken wurzelte. Hinter die bezeichnendsten Ausdrücke setzen wir zur Erleichterung des Verständnisses den lateinisch-scholastischen Ausdruck.

Die hohe überwesentliche Einheit der göttlichen Natur, in der Vater und Sohn in Einigkeit des Heiligen Geistes ihren Naturgrund haben, liegt über dem Begreifen und Verstehen all unserer Kräfte im bloßen Wesen unseres Geistes. In dieser hohen Stille ist Gott entrückt allen Geschöpfen in geschaffenem Lichte. Diese hohe Einheit der göttlichen Natur ist lebendig und fruchtbar, denn aus dieser selbigen Einheit wird ohne Unterlaß das ewige Wort aus dem Vater geboren. Und durch diese Geburt erkennt der Vater den Sohn und alle Dinge in dem Sohn. Und der Sohn erkennt den Vater und alle Dinge in dem Vater, denn ihre Natur ist einfach. Aus diesem gegenseitigen Erkennen des Vaters und des Sohnes in einer ewigen

Klarheit fließt ein ewiges Wohlgefallen und eine grundlose Liebe, und das ist der Hl. Geist. Und durch den Hl. Geist und die ewige Weisheit neigt sich Gott zu jedem einzelnen Geschöpf und beschenkt und entzündet in Liebe einen jeden entsprechend seiner Edelheit und dem Stande, in den er versetzt und berufen wurde dank seiner Tugend und der ewigen Vorsehung Gottes. Und hiedurch erhalten alle guten Geister im Himmel und auf Erden den Anstoß zur Übung der Tugenden und der Gerechtigkeit. — Nun gebet acht! Ich will euch das durch ein Gleichnis erklären. Gott hat den obersten Himmel geschaffen, eine reine, einfache Klarheit (quintum elementum, Äther oder Quintessenz), die alle Himmel und alles Körperliche und Stoffliche, das Gott je geschaffen hat, umringt und umschließt, denn er ist eine äußere Wohnung und ein Reich Gottes und seiner Heiligen, erfüllt mit Glorie und ewiger Freude. Da nun dieser Himmel eine unvermischte Klarheit ist, so ist hier weder Zeit, noch Raum, noch Bewegung und niemals eine Veränderung; denn dieser Himmel ist gefestigt und unwandelbar über allen Dingen. Die Sphäre, die dem feuerlohenden Himmel (coelum primum oder empyreum) am nächsten liegt, heißt das erste Bewegen (primum movens mobile). Hier entspringt durch die Kraft Gottes (primum movens immobile) alles Bewegen, vom obersten Himmel aus. Kraft dieses Anstoßes erhalten das Firmament und alle Planeten ihren Kreislauf und alle Geschöpfe, jedes in seiner Art, Leben und Wachstum. — Nun verstehe! In ähnlicher Weise ist das Wesen der Seele ein geistiges Reich Gottes, erfüllt mit göttlicher Klarheit, die all unsere Kräfte übersteigt, außer in der „Einfachen Weise," von der ich hier schweigen will. Sehet, unterhalb dieses Wesens der Seele, wo Gott regiert, verhält sich die Einheit unseres Geistes genau so wie das erste Bewegen, denn in dieser Einheit wird der Geist von oben durch die Kraft Gottes bewegt sowohl natürlich als übernatürlich; denn wir haben nichts aus uns selbst weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung. Und dieses Bewegen Gottes ist, wenn es übernatürlich ist, die erste und hauptsächliche Ursache aller Tugenden, und gewissen erleuchteten Menschen werden in diesem Anstoß Gottes die sieben Gaben des Hl. Geistes verliehen, die gerade wie sieben Planeten das ganze Leben des Menschen erleuchten und fruchtbar machen. — Das ist die Art und Weise wie Gott die Wesenseinheit unseres Geistes als sein Reich besitzt, und wie er wirkt und ausströmt mit Gaben in die mögliche Einheit (in potentialem unitatem) [unseres Geistes] und in all unsere Kräfte.

(Übersetzung von P. Willibrord Verkade, Beuron.)

Paradieseskult und christlicher Kult.

Von Abt Bernhard Durst (Neresheim).

II. Die evangelischen Räte.

(Schluß).

Während der hl. Benedikt in seiner Mönchsregel eingehend von der Armut und dem Gehorsam handelt, glaubt er die Lehre von der freiwilligen Keuschheit in dem einen Wörtchen zusammenfassen zu dürfen: castitatem amare, die Mönche sollen die Keuschheit lieben (Kap. 4). Über das Liebesverhältnis unter den Mönchen aber sagt er: Die Brüder sollen sich in keuscher Liebe lieben, im Wetteifer einander gehorchen, keiner soll auf das schauen, was ihm selbst ersprießlich ist, sondern auf das, was dem Bruder nützt, und dem Abt sollen die Mönche aufrichtige, demütige Liebe entgegenbringen (Kap. 72).

Im Paradies hätte es keine freiwillige Armut, keine freiwillige Ehelosigkeit, wohl aber Gehorsam gegeben, doch nicht in der Ausdehnung und Art, wie er jetzt infolge der Erbsünde als überaus wirksames Mittel für das Vollkommenheitsstreben und damit für die vollkommene Erfüllung der gottesdienstlichen Lebensaufgabe empfohlen wird. Zur Begründung dieser Behauptung müssen wir zuerst den Umfang der Freiheit und Gehorsamspflicht, wie er sich aus der Natur des Menschen ergibt, bestimmen.

Das Tier folgt blind dem Trieb, den der Schöpfer in seine Natur hineingelegt hat. Der Mensch dagegen steckt sich selbst sein Ziel, erwägt die verschiedenen Mittel, die zu diesem Ziel führen, und wählt frei die geeignete, ihm zusagende Handlungsweise. Diese Wahlfreiheit ist eine große dem Menschen verliehene Würde, eine gewisse Nachbildung der göttlichen Freiheit. Die Betätigung der menschlichen Freiheit wird Gottesdienst, wenn der Mensch mit seinem geistigen Erkenntnisvermögen in die Pläne Gottes eindringt und in vollkommener Hingabe an seinen Schöpfer sich frei dazu entschließt, mit den ihm verliehenen Kräften an der Ausführung der göttlichen Pläne und Absichten mitzuwirken.

Gott hat zwar jedem Menschen die Würde der Persönlichkeit verliehen und ihn zu einem selbständigen Wesen gemacht, zugleich hat Gott aber auch den Menschen als gesellschaftliches Wesen erschaffen, das zu seiner körperlichen und geistigen Vervollkommnung des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und Zusammenwirkens bedarf. Wir müssen deshalb zwei Arten von Betätigung unterscheiden: die rein individuelle Betätigung und die dem Wohl der Gesellschaft gewidmete

Tätigkeit. Bei der rein individuellen Betätigung ist der erwachsene, zur geistigen Reife gelangte Mensch vollständig unabhängig von jedem anderen Menschen; niemand hat ein Recht, ihm etwas vorzuschreiben; nur Gott ist er für sein Tun verantwortlich.

Anders ist es bei der gesellschaftlichen Betätigung. Eine Gesellschaft besteht in dem Zusammenschluß einer Mehrheit von Personen, die verpflichtet sind, zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles nach den Weisungen dessen, der Befehlsgewalt in diesem Gesellschaftsverband hat, zusammen zu arbeiten. Wenn also Gott den Menschen als gesellschaftliches Wesen erschaffen hat, wenn das Wohl und der Fortschritt der Menschheit nur durch ihren gesellschaftlichen Zusammenschluß erreicht werden kann, dann ist eben damit für den einzelnen die Pflicht gegeben, entsprechend seiner Stellung am gemeinsamen Wohl mitzuarbeiten; dann ist aber auch von Gott die Autorität eingesetzt, der in den einzelnen Gesellschaftsverbänden, angefangen von der kleinsten Gesellschaft der Einzelfamilie bis zum größten Staatsverband, das Recht zukommt, die für das Gemeinwohl erforderlichen Leistungen zu regeln und aufzuerlegen; dann mußte Gott wollen, daß die einzelnen Glieder eines gesellschaftlichen Verbandes den Weisungen der Autorität Folge leisten, also gehorchen. Der Gehorsam gegen die Autorität ist also unzertrennlich mit der Natur des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens verbunden; er enthält nichts, was den Menschen entwürdigen würde; er ist vielmehr ein von Gott gewolltes Mittel, um das Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft zu fördern. Der Gehorsam gegen die von Gott gesetzte Autorität ist seinem tiefsten Wesen nach Gottunterwürfigkeit, Gottesdienst.

Erhabener Gottesdienst ist aber auch die den Absichten Gottes entsprechende Ausübung des Vorsteheramtes in einem jeden Gesellschaftsverband. Aufgabe des Vorstehers ist es, Führer und Lehrer für die Untergebenen zu sein, die Wege und Mittel zu zeigen und anzuordnen, die den einzelnen und die Gesamtheit zu wahrer, allseitiger Vollkommenheit führen. Gott hat den Vorstehern der einzelnen Gesellschaftsverbände, angefangen vom Familienvater bis zum Staatsoberhaupt, einen Teil seiner Weltregierung anvertraut. Deshalb erfüllen die Vorsteher ihre erhabene Aufgabe erst dann im rechten Geiste, wenn sie einzudringen suchen in die Pläne und Absichten Gottes und in die Bedürfnisse und Entwicklungsmöglichkeiten der einzelnen und der Gesamtheit, um in ehrfürchtiger Unterordnung unter Gottes Absichten und in selbstloser Sorge für die anvertrauten Personen das Wohl der einzelnen und der Gesamtheit fördern zu können.

Wie hätte sich nun das Verhältnis von Freiheit und Gehorsam bei Fortdauer des Paradieseszustandes gestaltet? Bei der klaren, irrtumsfreien Erkenntnis, die der Paradiesesmensch besessen hätte, bei dem Fehlen jeglicher Beeinflussung von seiten ungeordneter Regungen, hätte der Paradiesesmensch ganz unabhängig von der Führung oder Leitung durch einen anderen selbst erkennen können, wie er sein privates Tun einzurichten habe, um es dem Willen Gottes entsprechend zu gestalten und ihm gottesdienstlichen Charakter zu geben. Der Verzicht auf das freie Verfügungsrecht im privaten Tun wäre also im Paradies ebensowenig begründet gewesen als der Verzicht auf die irdischen Güter und die Ehe. In den Jugendjahren bis zur Erlangung der geistigen Reife und Selbständigkeit wäre auch im Paradieseszustand der Gehorsam gegen Eltern und Erzieher eine selbstverständliche Forderung gewesen; ein Erwachsener aber hätte sich im Paradies in seinem privaten Tun nicht in freiwilligem Gehorsam der Leitung eines anderen unterstellt; es wäre zweckloser, unbegründeter Verzicht auf die eigene Freiheit gewesen. In seinen gesellschaftlichen Leistungen dagegen hätte der Paradiesesmensch freudig sich den Anordnungen der Autorität unterworfen. Der Gehorsam des Paradiesesmenschen in der Erfüllung seiner sozialen Pflichten wäre herausgewachsen aus der Überzeugung von der Vernünftigkeit des Gehorchens, der Nützlichkeit des Befohlenen, der guten Absicht und Einsicht des Befehlenden. Im Paradies hätten die Regierenden, welches Vorsteheramt sie auch innehaben mochten, in selbstlosester Weise beim Befehlen nur das Wohl der Untergebenen im Auge gehabt; einen Mißbrauch der Autorität zu selbstsüchtigen Zwecken, ungerechte, willkürliche, unkluge Anordnungen, Eingriffe in das Privatrecht der einzelnen, hätte es auf seiten der Regierenden sowenig gegeben als Auflehnung gegen die Autorität von seiten der Untergebenen; das Untertanenverhältnis und die Gehorsamspflicht hätte im Paradies nichts Drückendes in sich geschlossen und wäre für die Untergebenen nicht eine Quelle von Leiden und Verdemütigungen geworden. Befehlen und Gehorchen wären im Geiste vollkommener Gottunterwürfigkeit vollzogen worden, wären vollkommener Gottesdienst gewesen. Die Erbsünde hat diese paradiesischen Zustände gründlich geändert. — Der Verlust der Urstandsgnaden hatte zur traurigen Folge, daß der Wille des Menschen jetzt zum Bösen geneigt ist. Infolge davon läßt sich der Mensch in seinem privaten Tun vielfach nicht mehr vom Geiste der Gottunterwürfigkeit leiten, mißbraucht vielmehr seine Freiheit zur Empörung gegen Gott und raubt seinem privaten Tun den gottesdienstlichen Charakter.

Auch im sozialen Leben ist dem Gehorchen und Befehlen leider nur zu oft der gottesdienstliche Charakter genommen. Die Vorsteher in den kleineren und größeren Gesellschaftsverbänden mißbrauchen nicht selten ihre Autorität zu selbstsüchtigen Zwecken, zur Befriedigung ihrer Willkür und Launenhaftigkeit; sie untergraben dadurch die Achtung vor der Autorität, machen das Abhängigkeitsverhältnis für die Untergebenen zu einer Quelle der Leiden und rauben der Ausübung der Autorität den gottesdienstlichen Charakter. Die Untergebenen sodann, von Selbstsucht und Eigensinn geblendet und verführt, verweigern vielfach den gerechten Vorschriften der Vorgesetzten den Gehorsam und leisten der Gesellschaft nicht das, worauf sie ein Anrecht hat; sie betrachten den Gehorsam gegen die rechtmäßige Autorität nicht mehr als Gottesdienst.

Die Verderbtheit des Willens ist also die tiefste Wurzel unzähliger Schäden im privaten wie im gesellschaftlichen Leben. Es genügt nicht, daß man durch Abtötung der äußeren Sinne und der Leidenschaften den Feind aus den Vorwerken hinauswirft, man muß die Hauptfestung angreifen und dort den Feind schlagen; man muß den Willen selbst schulen und in ihm den Geist der Gottunterwürfigkeit befestigen, damit er leicht und vollkommen im privaten wie im sozialen Tun den Willen Gottes erfülle. Ein überaus wirksames Mittel hierzu besteht darin, daß man auch in seinem privaten Tun, also in Dingen, in denen an sich jeder ganz frei und unabhängig ist, aus freier Überlegung sich dem Urteil und Befehl eines anderen unterwirft, von dem man annehmen kann, daß er seine Entscheidungen dem Willen Gottes entsprechend gibt.

Diese freiwillige Unterwerfung unter das Urteil und den Befehl eines anderen in Dingen, die an sich der freien Selbstentscheidung der einzelnen überlassen sind, empfiehlt nun der dritte evangelische Rat, der Rat des freiwilligen Gehorsams. Er hat eine doppelte segensreiche Wirkung. Einmal bewahrt er die Seele in vielen Fällen vor Selbsttäuschung. Denn bei der eigenen Entscheidung folgt man im Wahn, Gottes Willen zu erfüllen, häufig genug doch nur dem ungeordneten Wunsche des eigenen Herzens und geht in die Irre. Vor allem aber wird durch die gehorsame Unterwerfung unter die Anordnungen eines Menschen, in dem man im Glauben den Stellvertreter Gottes erblickt, der Wille geschult im Geist der Gottunterwürfigkeit und seine Neigung zur Auflehnung gegen Gott wirksam bekämpft.

Die Befolgung des Rates des freiwilligen Gehorsams bedeutet für den Menschen ein überaus großes Opfer. Der Mensch verzichtet auf

das höchste natürliche Gut, auf die eigene Freiheit. Aber es ist ein Opfer, das sich reich belohnt. So wenig als freiwillige Armut und Jungfräulichkeit geht richtig verstandener freiwilliger Gehorsam hervor aus dem Geiste der Lebensverneinung, sondern aus dem Streben nach vollkommenster Lebensbejahung, nach wahrer Freiheit, nach Befreiung aus den Sklavenketten der Launen und Leidenschaften. Freiwilliger Gehorsam, im Geiste des Evangeliums geübt, ist nicht ein Zeichen von mangelnder Willenskraft, sondern von größter Energie, die selbst vor dem schwersten Opfer nicht zurückschreckt, um zur höchsten Lebensbetätigung in der rückhaltlosen Liebeshingabe an Gott zu gelangen und in der gänzlichen Hingabe an Gott zur Teilnahme an seinen Vollkommenheiten, an seiner Unveränderlichkeit, Heiligkeit und Selbständigkeit erhoben zu werden.

Auch für die ganze menschliche Gesellschaft ist der Geist freiwilligen Gehorsams eine große Wohltat. Wer die Kraft gefunden hat, sich in seinem privaten Tun in freiwilligem Gehorsam zu unterwerfen, um die Herrschaft zu erringen über seine Launen und ungeordneten Wünsche, der wird auch seine sozialen Pflichten im Geiste der Gottunterwürfigkeit gewissenhaft erfüllen; er wird die Weisungen jeder rechtmäßigen Autorität, sei es der weltlichen oder der kirchlichen, genau beobachten; er wird befähigt sein, wenn ihm ein Vorsteheramt übertragen wird, dieses Amt in selbstloser Liebe und Sorge für die Untergebenen zu verwalten.

Den Geist freiwilligen Gehorsams kann man in der Welt lebend dadurch üben, daß man auf die Bitten und Wünsche der Mitmenschen in erlaubten Dingen bereitwillig eingeht; sodann dadurch, daß man auf den Rat gottesfürchtiger Personen, vor allem auf den Rat eines klugen Seelenführers gern hört und ihn auch befolgt. Aber den vollen Segen freiwilligen Gehorsams können die in der Welt lebenden Personen doch nur in seltenen Ausnahmefällen sich aneignen. Vielfach fehlt es an einem geeigneten Seelenführer oder an der Möglichkeit der Aussprache mit ihm; außerdem verlangt es die Klugheit vom Seelenführer, daß er Weltleuten gegenüber weise Zurückhaltung beobachtet und in vielen Dingen mit einem bloßen Rat sich begnügt und die Entscheidung der Klugheit und Gewissenhaftigkeit des zu Leitenden überläßt; das gilt besonders auch von der auf Einzelheiten sich erstreckenden Regelung der Lebensweise.

Diese Schwierigkeiten, welche sich der Beobachtung des freiwilligen Gehorsams in der Welt entgegenstellen, führten, ähnlich wie bei der freiwilligen Armut, naturnotwendig zum gesellschaftlichen Zusammen-

schluß derjenigen, welche den vollen Segen des Gehorsams sich zu eigen machen wollen. Die gesellschaftliche Organisation der freiwillig Gehorsamen haben wir wiederum in den Orden der katholischen Kirche. Die Ordensleute verpflichten sich zur Beobachtung einer bestimmten Regel. Diese ist vom kirchlichen Lehramt als sichere Norm des Vollkommenheitsstrebens approbiert. Durch sie wird die ganze Lebensweise genau geregelt und eine Unmenge von Gelegenheiten beseitigt, in denen der sich selbst überlassene Mensch nur zu leicht den Launen seines Herzens folgt. Die klösterlichen Vorgesetzten überwachen die Beobachtung der Ordensregel, passen sie in weiser Diskretion den örtlichen Verhältnissen und persönlichen Bedürfnissen an und vermitteln durch die persönliche Führung und die von ihnen getroffenen Anordnungen und Befehle in den vielen Einzelfällen, welche in einer allgemeinen Regel nicht berücksichtigt und geordnet sein können, die Erkenntnis des Willens Gottes. So können in den klösterlichen Genossenschaften die kleinsten Einzelheiten der Lebensführung und das ganze Tagewerk vom Morgen bis zum Abend durch den Gehorsam geregelt werden, und dadurch bietet das Ordensleben eine kostbare, ununterbrochene Gelegenheit, beständig im Geist der Gottunterwürfigkeit zu wachsen.

Das Streben nach vollkommener Liebeshingabe an Gott und das Sehnen nach Befreiung von den Fesseln der ungeordneten Wünsche, das eine Gott liebende Seele förmlich zur Beobachtung des freiwilligen Gehorsams drängt, beschreibt der hl. Benedikt in dem schönen Kapitel über den Gehorsam — es ist das fünfte seiner Klosterregel — mit den Worten: „Sie betreten voll Mut den schmalen Pfad, von dem der Herr sagt: ‚Eng ist der Weg, der zum Leben führt‘ (Matth. 7, 14). So leben sie denn nicht nach eigenem Gutdünken und folgen nicht ihren Neigungen und Launen, sondern wandeln nach dem Ermessen und Befehl eines anderen, bleiben im Kloster und haben das Verlangen unter einem Abte zu stehen. Ohne Zweifel befolgen sie das Wort des Herrn: ‚Ich bin nicht gekommen, meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat‘“ (Joh. 6, 38).

Fassen wir nochmals alles zusammen: Die Beobachtung der evangelischen Räte ist charakteristisch für den *gefallenen* Zustand der Menschheit; in den Paradieseskult hätten die evangelischen Räte nicht hineingepaßt. Im Paradies hätte es deshalb auch keinen eigenen Ordensstand gegeben; dieser ist ja seinem Wesen nach nichts anderes als eine gesellschaftliche Organisation zum Zweck der leichteren und wirkungsvolleren Beobachtung der evangelischen Räte. Die Beobach-

tung der evangelischen Räte ist noch nicht die Vollkommenheit, nur ein für die gefallene Menschennatur besonders wirksames Mittel, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Die Vollkommenheit selbst besteht in der vollkommenen Liebeshingabe an Gott. Zu dieser sind alle Menschen verpflichtet, die Weltleute so gut wie die Ordensleute. Welt- und Ordensleute müssen also den Geist der Armut, den Geist ungeteilter Gottesliebe, den Geist gehorsamster Bereitwilligkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens besitzen; denn die vollkommene Liebeshingabe an Gott, zu der alle Menschen verpflichtet sind, schließt diese Gesinnungen in sich. Wenn nun die Weltleute mitten im Gebrauch der irdischen Güter, der Ehe, des Selbstverfügungsrechtes, also mitten in vielen Gefahren, welche die vollkommene Liebeshingabe an Gott bedrohen, doch ihr Herz ganz und ungeteilt Gott schenken, so erbringen sie dadurch den Beweis außerordentlicher Tugend und stehen an Vollkommenheit in nichts zurück hinter den Ordensleuten, welche ebenfalls von starker Gottesliebe getrieben durch Beobachtung der evangelischen Räte den Gefahren zu entgehen suchen.

Bei Betrachtung der formalen gottesdienstlichen Handlungen fanden wir die tiefste Wurzel, aus der die einzelnen Gegensätze zwischen dem christlichen nnd Paradieseskult herauswachsen, in der Unabhängigkeit des Paradiesesmenschen und in der vollständigen Abhängigkeit des Christen vom Gottmenschen Jesus Christus. Hier, in der gottesdienstlichen Gestaltung des ganzen Tagewerkes offenbart sich der Gegensatz vor allem in der Vollkommenheit und Leichtigkeit, mit der der Paradiesesmensch sein Erdendasein zu einem ununterbrochenen Gottesdienst gestalten konnte, und in den vielen Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, die unser Anteil sind. Viele Paradiesesmenschen hätten wohl ohne jede Sünde und Unvollkommenheit ihre Erdenaufgabe vollbracht, während seit der Sünde der Stammeltern im Paradies außer Christus, der sündenunfähig war, nur die jungfräuliche Mutter Christi von jeder Sünde und Unvollkommenheit frei geblieben ist. Ohne die Mühen und Kämpfe, die jetzt das Streben nach Vollkommenheit mit sich bringt, hätten die Paradiesesmenschen durchschnittlich eine höhere Vollkommenheit erreicht als jetzt die guten Christen, die es ernst nehmen mit dem Dienste Gottes. Der Grund für diesen Gegensatz liegt in der verschiedenartigen Gnadenausrüstung der paradiesischen und der gefallenen Menschheit. Trotz der überreichen Sühne, die Christus im Namen der gefallenen Menschheit geleistet hat, gibt Gott dieser nicht mehr die außergewöhnlichen Vollkommenheiten, welche die Zugaben zur heiligmachenden Gnade im Paradies gewesen waren.

Unwillkürlich erhebt sich da die Frage: warum hat Gott um der Verdienste Christi willen der Menschheit nicht wieder die Urstandsgnaden zurückgegeben? Der letzte Grund ist der unerforschliche freie Ratschluß Gottes. Einigermaßen verständlich wird uns dieser Ratschluß durch folgende Erwägungen: Gott konnte die Zugaben zur heiligmachenden Gnade verweigern, ohne ungerecht zu sein, weil ja der Mensch auf die Erlösung und Wiederbegnadigung auch nicht den geringsten Anspruch hatte; Gott konnte also von dem Verlorenen zurückgeben, soviel er wollte. Sodann dient die Verweigerung der paradiesischen Zugaben zur heiligmachenden Gnade in ihrer Art zur Verherrlichung Gottes. Die beständigen sittlichen Kämpfe, die jetzt den Menschen durch sein ganzes Leben begleiten, sind eine erschütternde Offenbarung der Majestät des Schöpfergottes, der durch diese auf der ganzen Menschheit lastenden Folgen der ersten Menschensünde dem ganzen Menschengeschlecht eindringlich zum Bewußtsein bringt, wie unerbittlich er die volle Hingabe an seinen Dienst fordert und fordern muß, und welche furchtbaren Folgen die Verweigerung dieses Dienstes nach sich zieht. Wenn wir die Heilsgeschichte betrachten, so scheint überhaupt die ganze Gnadenordnung darauf eingestellt zu sein, der Menschheit sowohl den verdienten Strafzustand wie auch das unverdiente Erbarmen Gottes im Erlösungswerk Christi beständig im Bewußtsein zu erhalten. Endlich ist der von unserem Erlöser, dem Gottmenschen Jesus Christus, im Namen der ganzen Menschheit der heiligsten Dreifaltigkeit geleistete Kult so unendlich erhaben, daß der durch die Paradiesessünde und ihre Folgen veranlaßte Ausfall an Gottesverherrlichung von seiten der Menschheit überreich wieder gut gemacht wird; auch wurden wohl manche Erlöste im Hinblick auf die Verdienste Christi trotz der im jetzigen Zustande vorhandenen Schwierigkeiten zu einer Höhe der Vollkommenheit emporgehoben, die weit über den Grad der Heiligkeit hinausgeht, zu dem die begnadetsten Paradiesesmenschen gelangt wären; dieses darf man annehmen von der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria und vielleicht auch vom hl. Joseph und den heiligen Aposteln.

„. . . Viele gehorchen nur aus Not und nicht aus Liebe; die haben Pein und murren leicht. Zur Freiheit des Gemütes werden sie nicht gelangen, wenn sie nicht aus ganzem Herzen Gottes wegen sich unterwerfen. . . .“

Nachf. Chr. I, 9.

Eindrücke von der Ältern-Tagung der Quickbornjugend auf Burg Rothenfels am Main.

Von P. Willibrord Verkade (Beuron).

Während meines Aufenthaltes im Hl. Land war es in einem Jahre schon lange sehr heiß, so heiß, daß die alten Leute in ihren engen Häuschen der Altstadt fast erstickten. Man brachte sie deshalb ins Krankenhaus. Eines Tages nun begegneten mir in einer engen, verlassenen Gasse, rechts und links von hohen Mauern eingeschlossen, zwei Landauer, in denen ein Dutzend solcher Alten, meist Jüdinnen, saßen. Jede war wohl über achtzig Jahre alt. Sie glichen Sterbenden; sie stierten vor sich hin, die Hände schlaff im Schoße ruhend, und bei jedem Stoß des Wagens nickten willenlos ihre dürren Köpfe auf und ab. Man meinte, gerupfte Schleiereulen zu sehen, so groß waren die Augenhöhlen, so mächtig wirkten die Adlernasen, so eingefallen waren die Backen der armen, alten Weiber. — Noch nie kam mir das Wort des Psalmisten so klar zum Bewußtsein:

„Die Tage unseres Lebens währen siebzig Jahre,
und sind es ihrer viele, achtzig;
doch was darüber geht, ist Mühsal und Schmerz,"

und als ich entsetzt mich hart an die Mauerwand drückte, um nicht überfahren zu werden, und die Wagen an mir vorüber gepoltert waren, dachte ich: „Wie wäre doch die Welt so traurig, wenn es keine Kinder gäbe."

Wie nun jenes Bild des Alters und des Jammers immer wieder in mir auftaucht, so wird das Bild, das ich auf der Ältern-Tagung Quickborns auf Rothenfels sah, mir gleichfalls unvergeßlich bleiben.

Hermann Bahr schrieb mir einmal, es war nach seinem zweiten Besuch in Beuron: „Mir ist, als könnte ein Mensch, der einmal unter Ihnen geatmet hat, nie mehr ganz verloren gehen, nie mehr unselig werden. Es ist für mich ein beruhigendes, beseligendes, bekräftigendes Gefühl, daß dieser ewig fließende Brunnen von Kraft in der Welt steht."

Ich habe nun auf Burg Rothenfels am Main, dem Heiligtum der Quickbornjugend, einen ähnlichen Eindruck bekommen wie Hermann Bahr in Beuron. Wer dort oben während der großen Tagung war, auf die Hunderte von jungen Menschenkindern sich solange gefreut, wofür sie gearbeitet und gespart haben, wohin sie großenteils zu Fuß gewandert sind aus allen Gauen Deutschlands, wer sie dort oben gesehen hat, so froh und herzlich, so entzündet an der gegenseitigen

Freude, beseelt von einer solchen Sicherheit der Hoffnung, so gerade und treuherzig, so drollig selbstbewußt, wer mit ihnen gesprochen, gesungen und gebetet hat, der kann nicht mehr ganz traurig werden oder verzweifeln, solange er den Gedankenfaden zu dieser Jugend nicht abgerissen hat.

Es ist nicht der einzelne noch die Gesamtheit als solche allein, die dieses Kraft- und Freudenwunder wirken, sondern noch etwas anderes. Es ist der Gedanke, der dort sich auswirkt, daß die Jugend ihr eigenes Leben und ihre eigene Sendung hat, daß sie sein muß, was der Frühling uns ist, daß sie etwas für sich zu entscheiden hat, dafür aber auch vor Gott die Verantwortung trägt.

Ich habe feststellen können, daß gerade dieses Verantwortungsgefühl bei den einzelnen stark ausgeprägt ist wie auch die Überzeugung, daß nur in innigster Verbindung mit der hl. Kirche Quickborn sich entfalten und ausreifen kann. Rührend war es in den programmatischen Reden, die am Donnerstagmorgen gehalten wurden, immer wieder die Aufforderung zu hören, durch wahrhaftes Katholischsein der Welt zu zeigen, wo die Wahrheit sei, und Ernst zu machen mit dem Christentum, um so den glaubwürdigen katholischen Menschen zu schaffen.

Das Heiligtum der Quickborner ist wunderschön gelegen. Die alte, etwas baufällige Burg thront oben auf einem Hügel, von wo man in das Maintal und auf die sacht wogenden Berge mit ihren ausgeglichenen Formen und weichen Linien blickt. Nichts paßt so gut zu dieser Landschaft wie die langsam dahin gleitenden Holzflöße, die sich willig dem Mainstrom überlassen. — Es war eine Auswahl guter Menschenkinder dort oben. Die Luft war rein: wohl die Auswirkung der Eucharistie, die der größte Teil der versammelten Jungmänner und Mädchen täglich empfingen. Die unschuldige Freude, die aus den Werken Haydns, Händels und Mozarts klingt, klang auch aus den Liedern, die ich dort oben hörte. Nie vergesse ich den Eindruck, als am Mittwochabend, da es schon dunkel wurde, alle Teilnehmer in bunten Gruppen im Burggraben schweigend dasaßen. Man hatte schon den ganzen Tag Stillschweigen beobachtet, das durch drei Vorträge des Meisters Guardini gewürzt worden war. Am Ende des Grabens standen unter schlanken Zwetschenbäumen, deren schön gebildete Kronen sich wie feines Spitzenwerk von dem dunkelblauen Abendhimmel abhoben, eine Gruppe Sänger und Sängerinnen, in der Dunkelheit kaum zu unterscheiden. Drei, vier Laternen von unermüdlichen Händen hochgehalten, beleuchteten die Textblätter. Ein Flüstern, einige Lautenakkorde und dann ein von allen Anwesenden gesungenes

Lied, langsam und feierlich, worauf noch viele andere, vorzüglich geistliche Lieder folgten. Nach jedem Lied erneuertes Schweigen, kein wüstes Händeklatschen, nicht einmal ein Heilruf. Mich wundert es nicht, daß viele sagten, der Mittwoch sei der schönste Tag gewesen. Mir ist an jenem Abend so recht die singende deutsche Seele aufgegangen.

Schön war auch das Waldfest am Donnerstagnachmittag. Das war fast wie es im Psalm der Laudes heißt:

Stimmt an dem Herrn ein neues Lied,
sein Lob in heiliger Gemeinde.
Es freue sich an seinem Schöpfer Israel,
ob ihres Königs sollen jauchzen Sions Kinder.
Mit Reigentänzen sollen sie ihn feiern,
mit Pauken und mit Zithern vor ihm spielen.

Und als es abends heimwärts ging und eine herrliche Aussicht sich darbot, alles stillstand und ein stimmungsvolles Lied in der ländlichen Abendstille erklang, da erreichte das Fest einen Höhepunkt von fast religiöser Weihe.

Am Samstagmorgen fand in einem Obstgarten hinter der „Reigenwiese" eine Besprechung der Jungmänner statt über einige der brennendsten Lebensfragen Quickborns. Wohl alle Gäste haben den Takt, den Anstand und die Zartfühligkeit bewundert, womit so manches heikle Thema durchgesprochen wurde.

Ich habe mit vielen jungen Leuten dort oben geredet und fand bei allen einen einheitlichen Geist, obgleich sie den verschiedensten Stämmen Deutschlands angehörten. Es läßt sich nicht leugnen: es gibt einen Quickborngeist, ähnlich wie ein Orden seinen Lebensstil und eigenen Geist hat. Freude, Einfachheit, Genügsamkeit, Mitteilsamkeit und Herzlichkeit sind die Auswirkungen dieses Geistes. Mir scheint allerdings, daß die Tugend der Einfachheit noch nicht von allen in ihrer Tiefe erfaßt worden ist. Eine gewisse Formlosigkeit besonders in der Kleidung fällt da und dort auf. Einfachheit hat nichts gemein mit Ärmlichkeit, Magerkeit und Nacktheit, sondern muß aufleuchten in Gediegenheit, Kernhaftigkeit, Echtheit und besonders Adel oder Edelheit, wie man früher sagte. Das schönste Vorbild der Einfachheit bleibt für mich immer noch der dorische Tempel, wo Ebenmaß, Liebe der Teile, Harmonie und gehaltene Kraft sich verschwistert haben. — Viel Anregung und Verjüngung haben mir die Tage auf Burg Rothenfels gebracht: Ich sage dafür auch hier noch meinen herzlichen Dank.

Die deutschen Heiligenleben des Jahres 1920.

Von P. Hildebrand Bihlmeyer (Beuron).

Die beträchtliche Anzahl neuerschienener Werke und der in diesem Schlußheft uns zugewiesene schmale Raum zwingt zu größter Kürze. Wir müssen uns darum mit Winken und knappen Werturteilen begnügen; fachwissenschaftliche Besprechung ist uns versagt.

Sog. Heiligenlegenden und Allgemein-Hagiographisches.

1) Alte deutsche Legenden, gesammelt von R. Benz. Jena, Diederichs. 2. A. Pr. geb. M. 22.—.
2) H. Bihlmeyer O.S.B., Wahre Gottsucher. Worte u. Winke der Heiligen. Freiburg, Herder. 1. Bändchen, 3. vielf. verb. A. 1920. Pr. geb. M. 5.20.
3) H. Bihlmeyer O.S.B., Wahre Gottsucher. Worte u. Winke der Heiligen. Freiburg, Herder. 3. Bändchen. Pr. geb. M. 9.50.
4) H. Bihlmeyer O. S. B., Vom Leben und Leiden unserer lieben Heiligen. 4. Lieferung (29. März bis 6. April) S. 273/320. Klagenfurt (bzw. Rosenheim) St. Josef-Bücherbruderschaft.
5) R. Buchwald, Calendarium Germaniae. Die Sonderfeste der deutschen Diözesen nach der letzten liturgischen Reform. Breslau, Aderholz in Kom. Pr. M. 10.—.
6) Alte Legenden von Jungfrauen und Büßerinnen. Auswahl aus dem Passional... Mit einem Nachwort von Joh. Bühler. München, Hyperionverlag. Pr. geb. M. 5.—.
7) Joh. Bühler, Was sich Wüstenväter und Mönche erzählten. Auswahl u. Übertragungen aus der altmönchischen Literatur. Leipzig, Inselverlag. Pr. geb. M. 3.50. (= Inselbücherei Nr. 309).
8) Th. N. Faßbinder, Kleine Heiligenlegende. Trier, Mosellaverlag. Pr. geb. M. 15.—.
9) M. v. Faulhaber, Charakterbilder der biblischen Frauenwelt. Paderborn, Schöningh. 4. A. Pr. geb. M. 8.20.
10) Patrum apostolicorum opera. Textum... recensuerunt O. de Gebhardt, A. de Harnack, Th. Zahn. Leipzig, Hinrichs. Editio 6 minor. Pr. kart. M. 4.50.
11) M. Gonzaga, Der Jugend einen Führer. Illustrierte Heiligenlegende für die reifere Jugend. München, Pfeiffer. Pr. geb. M. 9.—.
12) O. Häfner, Im heiligen Garten. 20 Besuchungen des allerheiligsten Altarssakramentes für Kinder, besonders für Erstkommunikanten. Rottenburg, Bader. 6. u. 7. A. Pr. geb. M. 1.30.
13) Fr. Hense, Geheiligtes Jahr. Lehren u. Beispiele der Heiligen in kurzen Lesungen für alle Tage des Jahres. Freiburg, Herder. 7. u. 8. A. Pr. geb. M. 24.—.
14) K. Kirch S. J., Helden des Christentums. Heiligenbilder. I. Aus dem christl. Altertum, Bd. 4: Mönchsgestalten. Paderborn, Bonifaciusdruckerei. Pr. geb. M. 8.50.
15) J. Kirsch, Die Frauen des kirchl. Altertums. Paderborn, Schöningh. 2. A. Pr. geb. M. 9.60.
16) C. F. Klein, Märtyrerakten, übersetzt. Berlin, Deutschevangel. Buch- u. Traktatgesellschaft. Pr. M. 9.60.
17) Br. Krusch u. W. Levison, Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici; cum supplemento et appendice. Hannover, Hahn. (= Monum. Germ. Script. rer. merov. VII, 2).
18) J. Minichthaler, Helden des Glaubens. Legende für Jugend u. Volk. München, Volks- u. Jugendschriftenverlag. Pr. geb. M.?
19) Kl. Oberhammer, Im Licht des Christkinds. Tagesgedanken zur Vorbereitung u. Danksagung auf das hl. Opfer u. die hl. Kommunion. Im Anschluß an die Meßtexte der Advents- u. Weihnachtszeit aus Liturgie u. Legende gesammelt. München, Tyrolia. Pr. geb. M. 20.—

20) K. Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen. Ein alphabet. Nachschlagebuch zum Verständnis kirchl. Kunstwerke. Ulm, Kerler, 2. A. Pr. geb. M. 18.—.
21) A. Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen. Paderborn, Bonifaciusdruckerei. 3. A. Pr. geb. M. 16.—.
22) Fr. Rümmer, Das große Geheimnis der Heiligen. Paderborn, Schöningh. Pr. kart. M. 3.60.
23) A. H. Salonius, Vitae patrum. Kritische Untersuchungen über Text, Syntax u. Wortschatz der spätlateinischen v. p. Leipzig, Harrassowitz. Pr. M. 120.
24) O. Sild, Das altchristliche Martyrium in Berücksichtigung der rechtl. Grundlage der Christenverfolgungen. Leipzig, Hinrichs. Pr. M. 35.—.
25) G. Tillmann C. SS. R., Wandel vor Gott, das Mittel der Vollkommenheit nach der Lehre der Heiligen. Limburg a. L., Steffen. Pr. kart. M. 4.—.
26) E. Wasserzieher, Hans und Grete. 500 Vornamen erklärt. Berlin, Dümmler. Pr. br. M. 2.50.

Die von 1) Benz aus Passionalien zusammengestellten „Alten deutschen Legenden“ erlebten einen wohlverdienten Neudruck (3./4. Tausend). Wieviel Herz und kerngesunde Tugendlehre steckt nicht in diesen alten Volkslegenden! Eine Idealauswahl von literar-ästhetischem und praktisch-katholischem Standpunkt aus fehlt annoch trotz Benz und Breuer (1919). Man könnte ein entzückendes Bändchen zusammenstellen! — Meine 2) und 3) „Wahren Gottsucher“ haben sich einen festen Leser- und Freundeskreis erworben; beifällige mündliche und briefliche Äußerungen, anerkennende Literarkritik und der gute Absatz der schmucken Bändchen im Buchhandel bekunden dies. Besonders freut den Verfasser, daß diese Heiligenbeispiele von Priestern und Predigern, in Kirchen und Klöstern gern verwertet werden und dort Segen stiften. Von der großen illustrierten Heiligenlegende 4) „Vom Leben und Leiden ...“, deren Erscheinen ebenfalls, was den Umfang anbelangt, unter der Ungunst der Zeit zu leiden hat, konnte bisher regelmäßig jedjährlich ein weiteres Heft erscheinen. — Ein sehr brauchbares Büchlein stellte 5) Buchwald aus den neuesten Proprien von 30 deutschen Diözesen zu einem „Calendarium Germaniae“ zusammen. Erst werden in 12 Monatstafeln die in den einzelnen Diözesen gefeierten Heiligen und Seligen aufgezählt, dann alphabetisch biographische Notizen und Quellenhinweise dazu geboten, schließlich wird noch gezeigt, inwieweit diese Heiligenproprien die Geschichte der Diözese und ihr religiöses Leben wiederspiegeln. Ein Schlußwort enthält Vorschläge für die in allen Diözesen Deutschlands zu feiernden Feste, also für ein künftiges Proprium totius Germaniae. Befremdlich und bedauerlich ist, daß die größte deutsche Jungfrau und Mystikerin, die hl. Gertrud d. Gr. von Helfta, offiziell in keiner deutschen Diözese mehr verehrt wird. — An den von 6) Joh. Bühler aus einer Münchener Passional-Handschrift v. J. 1458 ausgewählten „Alten Legenden von Jungfrauen und Büßerinnen“ kann man vom literar. Standpunkt

aus seine helle Freude haben. Das putzige Büchlein (9¹/₂ und 6¹/₂ cm groß) verschafft seinem Leser und Besitzer ein ungetrübtes Stündchen im Genusse köstlicher mittelalterlicher Erbauungsliteratur und Volkspoesie. Das zweite Büchlein 7) „Was sich Wüstenväter und Mönche erzählten", kann wegen seines erotisch-sexuellen Einschlags in katholischen Kreisen keine Empfehlung und Verbreitung finden. Mit einer gewissen Vorliebe wird nämlich nebenbei zu zeigen versucht, wie „die alte listenreiche Menschennatur auch beim Asketen einen Umweg fand, auf dem sie breitspurig das unkeusche Gut einführen konnte." — 8) Faßbinders „Kleine Heiligenlegende" wird bei Schulkindern jederzeit freundliche Aufnahme finden wegen der kurzen, schlichten Lesungen (meinem Empfinden nach etwas zu nüchtern und farblos!) und der hübschen Künstlerbilder von Ph. Schumacher (dessen Name nirgends genannt wird!). — In fast regelmäßigen Zwischenräumen erleben Kardinal 9) Faulhabers „Charakterbilder der bibl. Frauenwelt" Neuauflagen. Das mit Geist und Herzblut geschriebene Buch wird nie veralten, wird auch noch in späten Zeiten eine liebwerte Gabe für jede Frauenhand sein. — In einem freundlichen Büchlein bietet 11) M. Gonzaga der Jugend allwöchentlich ein fromm und frisch geschriebenes Lesestück über irgend einen Monatsheiligen. Wenn auch der Fachmann und Historiker öfters nicht befriedigt ist (mangelnde Quellenkenntnis und Kritik!), so werden daraus doch Schulkinder und Mädchenpensionate Nutzen ziehen. — Welche gute Wirkung 12) Häfners „Im heiligen Garten" auf unverdorbene Kindergemüter auszuüben vermag, konnte ich persönlich schon öfters beobachten. Namentlich in den letzten Monaten und Wochen vor der ersten hl. Kommunion erweist sich der schlichte, herzliche Ton der Lesungen als recht glücklich. — Als ich gerade damit beschäftigt war, dies hagiographische Sammelreferat zusammenzustellen, begegnete ich einem kranken alten Laienbruder. Er hatte 13) Henses „Geheiligtes Jahr" in Händen. „Seit mehr als 20 Jahren," sprach er zu mir, „lese ich jeden Tag in diesem Buch und freue mich jedesmal darauf. Jetzt, im Alter und in der Krankheit, wird es mir noch viel lieber, fast unentbehrlich." Ich konnte dem in langem Ordensleben und schwerer Berufsarbeit Ergrauten und Bewährten vollauf recht geben. Er hatte einen guten Geschmack. Als Literat hätte ich nur noch den Wunsch, daß die Zitate und Beispiele sorgsam nachgeprüft würden; sie würden alsdann umso nachhaltiger auf die Seelen einwirken. — Von den geplanten 12 Bändchen der 14) Kirch'schen „Helden des Christentums" sind bis jetzt fünf fertig geworden. I, 1: „Die Kirche der Märtyrer"

und I, 2: „Glaubensstreiter im Osten" wurde bereits in 2. Auflage nötig; I, 3: „Lehrer des Abendlandes" erschien 1917; II, 1: „Leuchten in dunkler Zeit" 1916. Diesmal liegt uns I, 4: „Mönchsgestalten" zur Besprechung vor. Es behandelt die hll. Antonius d. Gr. (meisterhaft!), Pachomius, Paula, Simeon d. Säulensteher und Benedikt von Montecassino (auffallend schwächere Arbeit mit Verstößen! So z. B. heißt der Mönch S. 199 ff. Romanus, nicht Romuald; S. 207 der Priester Florentius, nicht Florentinus). Manche der Lebensbilder sind stilistisch glänzend geschrieben, offenbar von führenden Ordensschriftstellern und Fachleuten, die dem Stoffe vollauf gewachsen waren. Das erbauliche Moment tritt bewußt zurück; überaus wohltuend ist die da und dort an die Oberfläche tretende gesunde, kluge Kritik und der warm-kirchliche Sinn. Die Bändchen eignen sich vortrefflich für unsere studierende Jugend, sowie zur Vorlesung in Pensionaten, Seminarien und klösterlichen Anstalten. — Wie I, 1 der „Charakterbilder der katholischen Frauenwelt" (vgl. oben No. 10), so verdienen durch I, 2 „Die Frauen des kirchlichen Altertums" von 15) Kirsch wärmste Aufnahme, zumal sie sich durch soliden geschichtlichen Unterbau und gefällige stilistische Darstellung empfehlen. Welches Frauengemüt fühlte sich nicht gehoben beim Blick auf jene Edelgestalten aus der Erstlingszeit des Christentums? — Wirkliche Freude kann man auch an 16) Kleins Märtyrerakten haben. Ihr Übersetzer ist protestantischer Pastor zu Berlin-Lichtenrade; der Verlag die deutsche evangelische Buch- und Traktatgesellschaft. Die Auswahl (14 Texte ganz oder teilweise von Marterberichten und echten Märtyrerakten) ist glücklich; die Übersetzung gut und getreu; der einleitende und verbindende Text ist von Verehrung für diese Heldengestalten und Erstlinge des Christentums durchwärmt. S. 167 wird in aller Offenheit das Bedauern ausgesprochen, daß die protestantische Kirche das Kreuzeszeichen, dieses altchristliche Bewahrungs- und Segnungsmittel, abgeschafft habe. Wir wünschen dem auch druckerisch gut ausgestatteten Buch weite Verbreitung. — Mit feiner, findiger Seele hat 19) Oberhammer Schätze aus dem unerschöpflichen Schachte der Liturgie und Heiligenlegende gehoben und sie für die Privatandacht vor und nach der hl. Kommunion fruchtbar gemacht. Dies 1. Bändchen einer stimmungsvollen Trilogie über „Der heiligen Eucharistie geweihtes Jahr" beruht auf guter dogmatischer, liturgischer und geschichtlicher Grundlage, quillt aus reichem Gemüte und weist fein abgestimmte stilistische Darstellung auf. Wir freuen uns auf die folgenden Bändchen. — Ob 20) Pfleiderers Nachschlagebuch über „Die Attribute der Heiligen" bloß ein

unveränderter Neudruck ist, vermag ich leider nicht festzustellen. Die ungewöhnlich zahlreichen falschen Angaben beim Todesjahr, die dürftigen, manchmal auch unrichtigen geschichtlichen Notizen beweisen zum mindesten, daß der Verfasser keine Fühlung mit der hagiographischen und ikonographischen Fachforschung hatte (vgl. z. B. das S. 11 über Wilgefortis-Kümmernis Gesagte!) Das ist zu bedauern, denn nach einem derartigen Werk ist große Nachfrage. Wenn es je eine 3. Auflage erleben sollte, könnte ich eine lange Liste von Nachträgen und Verbesserungen zur Verfügung stellen. Für den ersten Notbehelf wird das Buch immerhin noch Dienste leisten und meist auf die richtige Fährte lenken. — Wohl das gedanken- und ergebnisreichste Werk unserer diesjährigen hagiographischen Rundschau ist 21) Rademachers „Seelenleben der Heiligen“ in 3. Auflage. Aus tiefschürfenden Studien über die Beziehungen von Natur und Gnade herausgewachsen, beschäftigt es sich vor allem mit der menschlich-natürlich-sichtbaren Seite des Heiligenlebens, dem menschlich Hohen und Großen einer Heiligenpersönlichkeit. Es ist uns unmöglich, auch nur Einiges aus der reichen Stoffülle anzuführen, die hier mit warmer Glaubensüberzeugung und gesunder Kritik theologisch-spekulativ verarbeitet ist. Es wäre nur zu wünschen, der Verfasser hätte Zeit und Gelegenheit, durch eigenes geschichtliches Quellenstudium der Einzelheiligenleben sein Werk noch mehr zu vertiefen und auszubauen. Die Grundlinien blieben dieselben; hie und da würde wohl ein Urteil leicht abgeändert. Die allzu reichlichen Zitate aus Heiler, Hello, Horneffer, James, Mörchen u. a. dürften kecklich eingeschränkt und dafür mehr geschichtliche Beispiele und Belege aus den Heiligenleben selber eingefügt werden. Auch wird dem Verfasser nicht erspart bleiben, zu den Problemen der Mystik eingehend Stellung zu nehmen; das S. 12 und 157 ff. Gesagte genügt durchaus nicht, geschweige denn bzgl. der verschiedenen Formen des mystischen Gebets der Verweis auf Heilers verfehlte Gebetsstudie. Ich bin auf Grund jahrzehntelangen Fach- und Quellenstudiums des Heiligenlebens mit R. überzeugt, daß Mystik und Heiligkeit nicht identisch sind. Mystik ist einer der vielen Wege zum Himmel und zur Heiligkeit, ein steil und schroff, aber rasch und sicher emporführender Höhenweg, den wohl die meisten kanonisierten Heiligen wandelten und auf dem die göttliche Erbarmung auch heute noch einzelne Seelen himmelwärts führt. Mystik ist ein außergewöhnlicher Heilsweg, darf also nie und nimmer zum Ziel der Seelsorge gemacht werden; das wäre gefährlich und eine Verirrung. — 22) Kümmers sinniges Büchlein über „Das große Geheimnis der

Heiligen", die Tugend der Demut, hat vor einigen Monaten in dieser Zeitschrift (S. 248 f.) hohes Lob erhalten, dem wir uns vollauf anschließen. Das Büchlein macht einem die Übung der Demut leicht und lieb; es eignet sich trefflich als geistliche Lesung für Einzelpersonen und zur Vorlesung in Klöstern. Möge der Verfasser es nicht versäumen, wohl in Bälde nötig werdende Neuauflagen durch neue packende Beispiele aus den besten geschichtlichen Quellen zu erweitern und zu bereichern. — Über den „Wandel vor Gott" nach Lehre und Beispiel der Heiligen handelt ein anderes aszetisches Büchlein des Redemptoristen 25) Tillmann. Es ist ein handlicher Abdruck eines Kapitels aus dem zweibändigen Werke dieses Verfassers über das Gebet. Es verdient Verbreitung. — 26) Wasserziehers kleines Namenbuch gibt ganz kurze Erklärungen deutscher männlicher und weiblicher, sowie fremder männlicher und weiblicher Vornamen. Im Einzelnen wäre viel einzuwenden und zu ergänzen. Als summarischer Überblick und dürftiger Notbehelf mag das Heftchen immerhin noch angehen.

Leben und Schriften von Einzelheiligen.

27) C. Peschl C. SS. R., Die Verkündigerin der frohen Botschaft vom Hlst. Herzen. Kurze Lebensskizze der hl. Margareta Maria Alacoque. Graz, Styria. Pr. kart. M. 3.40.
28) Fr. Pelster S. J., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts d. Gr. Freiburg, Herder. Pr. M. 40.—.
29) Albertus Magnus, De animalibus libri 26. Nach der Kölner Urschrift hrg. von H. Stadler. 2. Bd., Buch 13/26. Münster, Aschendorff.
30) Der hl. Alfons Maria v. Liguori und die Gesellschaft Jesu in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander. Nach dem Holländischen des J. L. Jansen bearb. von Kl. M. Henze C. SS. R. Freiburg, Herder. Pr. geb. M. 5.60.
31) J. Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus. Paderborn, Schöningh (1919). Pr. M. 6.30.
32) Ders., Graf v. Hertling als Augustinusforscher. Düsseldorf, Cäcilienverlag (1919). Pr. M. 4.80.
33) Ders., Der augustinische Gottesbeweis. Münster, Aschendorff (1920) Pr. M. 14.
34) B. Kälin O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. A. Sarnen, Ehrli.
35) Die Bekenntnisse des hl. A., übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von O. F. Lachmann. Leipzig, Reclam. (Universalbibl. Nr. 2791 bis 2794a). Pr. geb. M. 8.50.
36) A. Mager O. S. B., Die Staatsidee des A. Vortrag. München, Lentner. Pr. M. —.50.
37) B. Poschmann, Hat A. die Privatbuße eingeführt? Braunsberg, Bender. Pr. M. 3.20.
38) A.'s Bekenntnisse. Gekürzt und verdeutscht von E. Zurhellen-Pfleiderer. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht. 3. A. Pr. M. 5.—.
39) K. Brandes O. S. B., Leben des hl. Vaters Benedikt; neu bearbeitet von A. Staub O. S. B. Einsiedeln-Waldshut. Benziger & Cie. Pr. geb. M. 50.—.
40) F. X. Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura. München-Freising, Datterer & Cie. Pr. M. 18.—.

41) Leben des hl. Bonifazius von Wilibald bis Otloh, der hl. Leoba von Rudolf von Fulda, des Abtes Sturmi von Eigil..., übersetzt von M. Tangl. 3. Aufl. Leipzig, Dyk. Preis gebunden M. 18.—.
42) H. Döring S. J., Vom Edelknaben zum Märtyrer. Der sel. Johannes de Britto S. J. Freiburg, Herder. Pr. kart. M. 18.60.
43) H. Klug O. Cap., Gustav Maria Bruni, der kleine Seraph vom hl. Sakramente. Dülmen, Laumann. 3. A. Pr. M. 4.50.
44) E. K. Stahl, Die Legende vom hl. Riesen Christophorus in der Graphik des 15. und 16. Jahrhunderts. Ein entwicklungsgeschichtl. Versuch. Textband und Tafelband. München, Lentner. Pr. M. 250.—.
45) Vom guten Sterben. Ein Lehr- und Trostbüchlein nach dem hl. Kirchenvater und Märtyrer Cyprian. Mit einer Einführung hrg. von J. B. Knor. Limburg a. L., Steffen. Pr. kart. M. 2.— (=Für Gottsucher, Bd. 5).
46) F. Bangemann, Mittelhochdeutsche Dominikuslegenden und ihre Quellen. Dissertation, Halle.
47) M. M. Rings O. Pr., Der hl. Dominikus. Sein Leben und seine Ideale. Dülmen, Laumann. Pr. geb. M. 21.—.
48) M. Gonzaga, Gedanken und Aussprüche der Schwester Maria v. göttl. Herzen Droste zu Vischering. München, Pfeiffer. 2. A. Pr. kart. M. 4.20.
49) A. Baier, Die sel. Gute Betha von Reute in ihrer Bedeutung für Vergangenheit u. Gegenwart ... Rottenburg, Bader. Pr. M. 2.20.
50) U. Bigger, O.S.B., St. Elisabeth, eine Nothelferin in bedrängter Zeit. Einsiedeln-Waldshut. Benziger & Cie. Pr. geb. M. 25.—.
51) Cronica sant Elisabeth d. i. von der Liebe u. den Heimlichkeiten Lodwigis, Landgrafen von Thüringen u. seines lieben, treuen Gesellen sant E. Mit Holzschnitten von L. Blau. Berlin, Friedrich Wilhelm. Pr. ?
52) Arbeonis episcopi Frisingensis Vitae sanctorum Haimhrami et Corbiniani, recognovit Br. Krusch. Hannover, Hahn. Pr. M. 26.90.
53) Des hl. Epiphanius von Salamis, Erzbischofs und Kirchenlehrers ausgewählte Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt von J. Hörmann. Kempten, Kösel (1919). (= Bibl. der Kirchenväter, Bd. 38).
54) Geheiligt werde Dein Name. Gedanken und Erwägungen der gottliebenden Seele vor ihrem Meister im Tabernakel. Nach Peter Julius Eymard von Kl. J. Schall-Rossi. Freiburg, Herder (1919). Pr. geb. M. 3.50.
55) Die „Übung" der Mutter Klara Fey ... Eine Anleitung zum Leben in dem Gott unserer Altäre. 7./9. A. Freiburg, Herder. Pr. geb. M. 4.—.
56) Fastenbetrachtungen von Mutter Kl. Fey ..., hrg. von ihren Töchtern. Freiburg, Herder. Pr. geb. M. 8.80.

Die literarische Ehrung Margareta Maria Alacoques in den Ländern deutscher Zunge anläßlich ihrer Heiligsprechung am 13. Mai 1920 ist recht dürftig ausgefallen: einzig und allein die 68 Seiten umfassende schlicht-erbauliche Broschüre von 27) Peschl. Ob sie in diesen teuren Zeiten den Druck überhaupt wert war? — Über den sel. Albert d. Gr. liegen dieses Jahr zwei wertvolle Veröffentlichungen vor: der 2. Band seiner Tiergeschichte, hrg. von 29) Stadler (vgl. darüber Philos. Jahrb. 34 [1921] 87 ff.) und die kritischen Studien 30) Pelsters über Leben und Schriften A.'s (vgl. darüber Theol. Rev. 20 [1921] 96 ff.). Die Gestalt dieses demütigen schwäbischen Heiligen und geistesgewaltigen deutschen Gelehrten ist um ein Merkliches aus

dem Zwielicht der Legende ins Morgenrot jugendfrisch einsetzender wissenschaftlicher Methode, Kritik und Geschichtsforschung getreten. — Will jemand einen tiefen Blick in ein edles, weites Heiligenherz tun, der greife zu dem Büchlein von 31) Jansen-Henze über den hl. Alfons v. Liguori. Es ist zeit- und ordensgeschichtlich abwechslungsreich, geradezu spannend geschrieben. Man muß es, vor allem aber seinen Helden und Heiligen, ganz von selber liebgewinnen. — Die zahlreichen Abhandlungen über die Lehranschauungen des hl. Augustinus seien nur dem Titel nach erwähnt. Von seinen Confessiones sind zwei neue deutsche Übersetzungen zu verzeichnen. Die eine davon 35) ist uns nicht zu Gesicht gekommen; die andere von 36) Zurhellen-Pfleiderer stammt aus protestant. Feder und ebensolchem Verlag. Sie ist eine freie Auswahl und Bearbeitung, will nicht einen wissenschaftlich getreuen Lesetext bieten, sondern „den in A.'s Bekenntnissen sprudelnden Lebensquell vom Sande befreien". Dies geschieht durch starke Kürzung ermüdender Längen, durch Ausscheidung „aller uns fremden und peinlichen Elemente" (d. h. der weltflüchtig-aszetischen und kirchlich-dogmatischen Anschauungen des Heiligen) und durch das Bestreben, „die Stimmungen und Willenserregungen, das Wellenspiel der Seele, getreu, aber frei wiederzugeben". Für uns Katholiken wird das Büchlein dadurch rückgratlos und entwertet. — Neben Abt Herwegens feinsinnigem und geistreichem Charakterbild St. Benedikts (1919) dürfte 39) Brandes-Staubs „Leben des hl. Vaters Benedikt" wohl auch noch seinen Leserkreis finden; doch werden es mehr einfachere, genügsamere, vornehmlich erbauungsuchende Naturen sein. Charakteristisch ist, daß der Neuherausgeber „Gelehrtenapparat und kritische Exkurse rein gelehrter Natur" grundsätzlich vermeidet, dagegen „Beigaben aus A. K. Emmerich als lebensfrische Illustrationen" einschiebt und heute noch unentwegt an den Maurus- und Plazidusfabeleien eines Faustus und Petrus (nicht Paulus!) Diaconus festhält. Vgl. auch die nach Form und Inhalt sehr befremdlichen Anmerkungen S. 358. Ob der Verfasser noch so schreiben würde, wenn er ruhig und unbefangen die meisterliche Abhandlung von U. Berlière in der Revue bénéd. 32 (1921) 19/45 über den Plaziduskult auf sich wirken läßt? — Wenn sich die Klöster unseres Ordens auch nicht mehr die Anschaffung der auf 94 Bände angewachsenen Sammlung: „Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit" leisten können, so dürfte doch in keiner Klosterbibliothek die von 41) M. Tangl nach den Ausgaben der Monumenta Germaniae besorgte Neubearbeitung der ins Deutsche übersetzten ver-

schiedenen Leben des hl. Bonifatius, des hl. Sturmius und der hl. Lioba fehlen. Schon die in der Einleitung und in den Anmerkungen verarbeitete einschlägige Forschung der letzten Jahrzehnte lohnte reichlich den Erwerb des Buches. Auch in jede Priesterbibliothek gehörte es. Wieviel sonnige Ruhe und Glaubenskraft könnte von ihm auf seinen Leser und Besitzer übergehen, zumal in unseren düsteren, nebelkalten Zeiten! — Der sel. Missionär und Märtyrer Johannes de Britto hätte keinen geeigneteren Biographen finden können als den indischen Missionsbischof 42) Döring. Sowohl der missionsgeschichtliche, wie der biographische Teil des Buches ist anschaulich und geschickt abgefaßt; seine Lesung wird bei Jugend und Erwachsenen charakterstärkend wirken. — Das von 43) Klug aus dem Italienischen übersetzte Lebensbild des heiligmäßigen, am 10. Februar 1911 zu Turin im Alter von 7½ Jahren verstorbenen Gustav Maria Bruni wird auch manchem unserer deutschen kleinen Wildfänge ein Wörtlein ins Ohr und Herz sagen. Es ist eine Art Gegenstück zu Klein-Nelli, das wohl literarisch und psychologisch tiefgehaltiger und von einem unvergleichlichen mystisch-geheimnisvollen Liebreiz umkleidet ist. G. Brunis Leben dagegen ist aszetisch-pädagogisch besser verwertbar. — Es war ein glücklicher Gedanke 45) Knors in die „zur Weckung des Lebens aus dem Glauben" bestimmten Bändchen das kraft- und glaubensvolle Trostbüchlein des hl. Kirchenvaters Cyprian von Karthago „De mortalitate" einzufügen. Er hielt sich dabei, was Übersetzung und literarische Einführung anbelangt, an den von J. Baer (1918) besorgten 1. Cyprianband in der Köselschen „Bibliothek der Kirchenväter". Möge die Sammlung „Für Gottsucher" noch weitere solcher uralter und doch höchst zeitgemäßer kleiner Väterschriften bringen. — Wohlberechnend trägt die neue Dominikusbiographie von 47) Rings den Untertitel „sein Leben und seine Ideale". Der Hauptwert des Buches liegt nämlich nicht so sehr in der Darstellung der geschichtlichen Ereignisse als vielmehr der großen Ideen, von denen dieser heilige Ordensstifter getragen war. Am Anfang und Ende des Buches steht je ein 6 bis 8 seitiges Literaturverzeichnis; doch geht diesem die äußere methodisch-kritische Ordnung und Genauigkeit ab. Im eigentlichen Texte selber fühlt man es immer wieder heraus, daß der Verf. zu den Quellen kein klares, seelisches Verhältnis hatte. Nirgends wird zwischen Legende und Geschichte geschieden. Wahl- und kritiklos wird „alten Biographen" und „zeitgenössischen Chroniken" nacherzählt. Und doch sind gerade die Anfänge des Dominikanerordens wie bei kaum einem anderen Orden von dichtem Legendengestrüpp überwuchert. Wäre diese Festgabe zum

heurigen Dominikusjubiläum zudem um die Hälfte kleiner und billiger geworden, dann würde sie vielleicht eher ihrem Zweck entsprechen. So wie sie vorliegt, ist sie zu breit, zu panegyrisch gehalten. Der gelehrte Orden schuldet uns also immer noch das Leben seines Vaters und Stifters in doppelter Gestalt: in ansprechender, volkstümlicher Form und als wissenschaftliches Charakterbild. — Die von 48) M. Gonzaga aus der Chasle-Sattler'schen Biographie zusammengestellten „Gedanken u. Aussprüche von Schw. Maria v. göttl. Herzen Droste zu Vischering“ waren schon nach drei Jahren in neuer Auflage nötig — ein gutes Zeichen für ihren inneren und praktischen Wert. — Zum Sterbejubiläum der schwäbischen seligen Guten Betha von Reute (Württemberg) schrieb 49) Baier, der Pfarrherr ihres Wallfahrtsortes, ein gediegenes Festheftchen, das gläubige Verehrung, gute Kenntnis des geschichtlichen Stoffes, selbständiges Urteil und praktischen Blick für die Not der Zeit verrät. Gegen die früheren Gutbethaschriften bedeutet es einen Fortschritt. Wesentliche Förderung der Gutbethaforschung und -verehrung versprechen wir uns aus der quellenkritischen Textausgabe der alten (deutschen und lateinischen) Vitae durch den Tübinger Kirchengeschichtsprofessor K. Bihlmeyer, die ihrem Abschluß nahe ist. — Ein ganz feines Büchlein — geradezu das Muster eines volkstümlichen Heiligenlebens — hat uns der Einsiedler Benediktiner 50) Bigger beschert. Seine „hl. Elisabeth“ kann sich wohlgemut neben Montalembert und Alban Stolz sehen lassen. Zunächst hat er sich in der Quellen- und neueren Erläuterungsliteratur gut umgesehen, hat sich in den Geist der alten Berichte hineinversenkt, und als es in seinem eigenen Inneren klang und sang, hat er sich ans Niederschreiben gemacht. Darum schenkte er uns auch ein Büchlein, so warm und bilderreich, so kernig und seelenerfrischend, daß man von der ersten bis zur letzten Seite seinen Worten willig folgt und lauscht. Man lese beispielsweise die reizenden Kapitel 13, 14 oder 19. Wir hoffen diesem prächtig talentierten Schriftsteller auf hagiographischem Gebiete noch öfters zu begegnen. Auch die typographische Ausstattung des Büchleins ist entzückend. Es eignet sich für jedermann, für private und gemeinsame Lesung. Für unsere Mädchenwelt, auch für Frauen und Jungfrauen in Welt und Kloster, wüßte ich kaum eine sinnigere Weihnachts-Büchergabe, wenn sie nur etwa um die Hälfte billiger wäre. — Zeit und Raum erlauben es uns nicht, auf eine durch Klarheit der Problembehandlung und Schärfe der Textkritik imponierende deutsche Gelehrtenarbeit näher einzugehen, auf die von 52) Krusch besorgte Ausgabe der lateinischen Vitae der hll.

Bischöfe Emmeram († Mitte oder Ende des 7. Jahrh.) von Regensburg und Korbinian († 725) von Freising. Ihr Verfasser ist Bischof Arbeo von Freising († 784). Da dieser der erste bayrische Schriftsteller ist, so ist sein Werk für die älteste Geschichte Deutschlands von großer Bedeutung. Es sollte in keiner größeren Kloster- und Klerusbibliothek fehlen, zumal es der Oktavbandausgabe der „Scriptores rerum germanicarum" angehört, die in Zukunft die unerschwinglichen Folio- und Quartbände der „Monumenta Germaniae historica" fortsetzen bezw. ersetzen soll. — Es ließe sich ein köstliches Büchlein zusammenstellen über „das Vaterunser im Mund und Leben der Heiligen". Ein kleiner Baustein dazu wären die von 54) Schall-Rossi bearbeiteten Gedanken und Erwägungen des ehrwürdigen Stifters der Eucharistiner, Eymard († 1868). Das hübsch ausgestattete Büchlein ist ein dankbares Hilfsmittel, das große Herrengebet im richtigen Geiste zu beten. — Noch auf zwei weitere gehaltreiche, aszetische Schriften einer heiligmäßigen Ordensstifterin, der Mutter Klara Fey, sei hier die Aufmerksamkeit gelenkt, auf ihre 55) „Übung", die immer weitere Segenskreise zieht und ihre glaubensinnigen 56) „Fastenbetrachtungen". Sie wecken geradezu das Verlangen nach den „Weihnachtsbetrachtungen" der Stifterin der Genossenschaft vom armen Kinde Jesu.

57) Legenden vom hl. Franz von Assisi. Mit einem Nachwort von Joh. Bühler. München, Hyperionverlag. Pr. geb. M. 5.—.

58) E. Dimmler, Fr. v. A. M. Gladbach, Volksvereinsverlag. 2. A. Pr. M. 2.40.

59) E. Schlund O. F. M., St. Fr. und sein Orden in der Heidenmission. Düsseldorf, Missionsverwaltung der Franziskaner. Pr. M. 1.50.

60) [H. Allmendinger O. S. B.], Die kleinen Tugenden. Geistliches Blumensträußchen, gepflückt im Garten des hl. Franz v. Sales. Münsterschwarzach, Abtei. Pr. M. 2.50.

61) Philothea oder Anleitung zum gottseligen Leben vom hl. Fr. v. S., übersetzt von H. Schröder. Freiburg, Herder. 13. A. Pr. geb. ?

62) G. Schurhammer S. J., Der hl. Franz Xaver, der Apostel des Ostens. Blicke in seine Seele. Aachen, Xaveriusverlag. Pr. kart. M. 5.—.

63) Germano di S. Stanislao, Leben der Jungfrau und Dienerin Gottes Gemma Galgani. Aus dem Italien. bearbeitet von L. Schlegel O. Cist. Saarlouis, Hausen. 10. A. Pr. geb. M. 13.—.

64) B. Ludwig O. S. B., Tugendschule G. G.'s, Dienerin Gottes und stigmatisierten Jungfrau von Lucca. Kloster Andechs, Wallfahrtsverlag. Pr. geb. M. 33.—.

65) Der hl. Gertrud d. Gr. „Gesandter der göttlichen Liebe" ... übersetzt von J. Weißbrodt. Freiburg, Herder. 6. u. 7. A. Pr. M. 12.—.

66) Preces Gertrudianae. Editio nova altera ... Freiburg, Herder (1919). Pr. geb. M. 6.—.

67) Das Register Gregors VII. hrg. von E. Caspar. I. Buch 1—4. Berlin, Weidmann. Pr. M. 20.—. (= Epistolae selectae in us. schol. ex Monum. Germ. hist. sep. editae II, 1).

68) Das „Geheimnis Mariä" in ihrer Heiligkeit u. Macht, vom sel. Ludwig Maria Grignion v. Montfort, hrg. von P. Joseph Maria vom hl. Sakr. O. Carm. Dülmen, Laumann. 11. A. Pr. geb. M. 5.25.

69) P. Reinelt, Die hl. Hedwig, Patronin von Schlesien. Ein Vortrag. Beuthen, Wäldner. Pr. kart. M. —.85.
70) P. Albuin aus Brixen, Der sel. Heinrich von Bozen. St. Margrethen (Kt. St. Gallen), Schneider.
71) J. Gmelch, Die Kompositionen der hl. Hildegard. Düsseldorf, Schwann (1919).
72) H. Riesch, Die hl. H. von Bingen. Freiburg, Herder. 2. u. 3. A. Pr. kart. M. 11.40.
73) Kl. M. Henze C. SS. R., Der hl. Klemens Maria Hofbauer. Zum 100. Jahrestag seines Todes. Dülmen, Laumann. Pr. M. —.90.
74) A. Meier C. SS. R., St. Klemens (M. Hofbauer)-Büchlein. München, Pfeiffer. 3. A. Pr. geb. M. 3.50.
75) Festschrift und Festbericht der Jahrhundertfeier des hl. Kl. M. H. Von der Wiener Redemptoristenprovinz. Wien I, Salvatorg. 12.
76) H. Prutz, Zur Geschichte der Jungfrau von Orleans: der Loirefeldzug 1429. (=Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wiss. 1920 No. 3). Pr. M. 3.—
77) C. Wehrmeister O.S.B., Die Jungfrau v. Orleans. Ihr Leben und ihre Taten. St. Ottilien, Missionsverlag. 3. A. Pr. M. 2.50.
78) W. Bauer, Die apostol. Väter II: Die Briefe des Ignatius v. Antiochia u. der Polykarpbrief, erklärt. Tübingen, Mohr. Pr. M. 8.—
79) Chr. Genelli S. J., Leben des hl. Ignatius v. Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu, hrg. von V. Kolb S. J. Regensburg, Pustet. 3. Aufl. Pr. geb. M. 27.50.
80) St. Ign. Loyola, Geistliche Übungen. München, Hyperionverlag. Pr. geb. M. 5.—
81) A. Huber, Eine altfranzös. Fassung der Johanneslegende. Eine gereimte altfranzös.-verones. Fassung der Legende der hl. Katharina v. Alexandrien, hrg. v. H. Breuer. Halle, Niemeyer.
82) Weg zur Liebe oder Berg der Vollkommenheit nach dem hl. Johannes v. Kreuz. Ein sicherer Führer durchs geistliche Leben, hrg. v. B. Müller. Limburg, Steffen. Pr. kart. M. 3.—. (= Für Gottsucher, Bd. 2).
83) H. Koch, Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Bußstreitigkeiten u. des römischen Primats. (= Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.).
84) L. Himmelreich O. F. M.; Die Kaiserkrönung Karls d. Gr. i. Jahre 800. Kritische Untersuchung. Kerkrade, De Zuid-Limburger.
85) Kaiser Karl d. Gr. von Einhard, übersetzt von M. Tangl. Leipzig, Dyk. 4. Aufl. (=Geschichtschr. der deutschen Vorzeit, Bd. 16).
86) M. Maresch, Katharina v. Siena. M.Gladbach, Volksvereinsverlag. 2. A. Pr. M. 6.—(Führer d. Volkes, Bd. 11).
87) Leben des Bruder Lorenz v. d. Auferstehung. A. d. Franz. übers. von Klemens Aug. Droste zu Vischering..., neu hrg. von K. Hock, Münster, Regensberg. Pr. geb. M. 12.—.

In wenigen, aber festumrissenen Linien zeichnet 58) Dimmler das Lebens- und Charakterbild des hl. Franz v. Assisi. In seiner Kürze, seiner Stilkunst, seinem feinen psychologischen Nachempfinden und seinem Gedankenreichtum gehört das Heft (=Führer des Volkes Nr. 1) zum Besten, was über diesen „Herold des großen Gottes" geschrieben wurde. Warum wurden jedoch die in den Franziskan. Studien 1 (1914) 102 f. gerügten Verstöße in dieser Neuauflage nicht verbessert? Wer ein billiges, schönes Franziskusleben von bleibendem Wert in seiner Bücherei besitzen will, der erwerbe sich das Dimmlers. — Am Dufte der im Hyperionverlag erschienenen „Legenden des hl. Fr. v. A." könnte man sich erfreuen, wenn nicht mitten aus dem schlichten Feld-

blumenstrauße der Fioretti heraus einige Fremdbestandteile (Franziskus u. die Hure u. dgl.) ihren betäubenden Nachtblumenhauch verbreiteten. — Das aus den Schriften des hl. Franz v. Sales geschickt und praktisch zusammengestellte Büchlein über 60) „die kleinen Tugenden“ hat in unserer B. M. (oben S. 69 f.) warme Anerkennung gefunden. Bei jeder sich bietenden Gelegenheit habe auch ich das solid-aszetische, seelenfördernde Büchlein mündlich empfohlen. Ich hoffe zuversichtlich, daß es während des nächstjährigen Fr. v. S.-Jubiläums († 1622) ein Liebling gottsuchender, gottgeweihter Seelen wird. Die Neuauflage wird hoffentlich den Namen des Verfassers auf dem Titelblatt tragen. — Fürs kommende Jubeljahr sei ebenfalls die 13. „Philothea“-Ausgabe 61) Schröders vorgemerkt. Ob es nicht an der Zeit wäre, irgend ein Autor oder Verleger würde einmal den deutschen Philotheatext nach der offiziellen Neuausgabe der „Oeuvres complètes de s. Fr. de S., von der 1918 bei Vitte in Paris der 20. Band erschienen ist, revidieren oder besser noch ganz neu bearbeiten? Die heute kursierenden Philotheaausgaben sind, was Text und typograph. Ausstattung anbelangt, veraltet. Ein so wertvolles und gangbares Erbauungsbuch verdiente eine solche Aufmerksamkeit. Das wäre ein würdiges Jubiläumsgeschenk. — Mit Franz Xaver-Biographien ist es bei uns in Deutschland noch schlecht bestellt. In dem neuen Büchlein von 62) Schurhammer haben wir einen frischen, guten Wurf, bei dem die äußeren Lebenskonturen fest und klar eingezeichnet sind, die inneren Charakterlinien leider nicht so scharf herausgeschafft wurden, wie der Untertitel „Blicke in seine Seele“ erwarten ließe. Vielleicht holt der Verfasser das Versäumte in einer Neuauflage nach und zeigt uns den Heiligen noch etwas deutlicher als Beter, Mystiker und Wundertäter. Der Literaturanhang S. 74 ff. verrät, daß das Schriftchen der Vorläufer eines aus gedruckten und ungedruckten Quellen schöpfenden großen Xaveriuslebens ist. — Über Gemma Galgani, deren Seligsprechungsprozeß am 28. April 1920 in Rom eingeleitet wurde, liegen diesmal zwei Bücher vor. Innerhalb der letzten zehn Jahre brachte es 63) Schlegels Gemmabiographie bis zu 10 Auflagen die allerdings dem Umfang nach immer dünner, dem Preis nach immer teurer wurden. Auch dem Inhalt nach hat sich leider manches von dem gläubig-zarten, fast möchte ich sagen mystischen Hauch, der über dem Ganzen schwebte, verflüchtigt. Es wäre sehr zu wünschen, das Buch würde von sach- und fachkundiger Hand einer gründlichen Neubearbeitung unterzogen. — Die von 64) Ludwig eröffnete „Tugendschule G. G.'s“ bietet heilsbegierigen

Seelen überaus reichen Lehr- und Lesestoff an. Er ist in 17 Kapitel eingeteilt; erst gibt die gottbegnadete Jungfrau von Lucca durch Wort und Beispiel gute Lehren, dann folgen erst noch endlose (zu Kapitel 7 z. B. 13 Seiten lang!), predigthafte Ermahnungen des Verfassers an die „christliche Jungfrau". Das ist des Guten zuviel, ermüdet die Leser oder Zuhörer und schadet schließlich der Wirkung des Buches und seiner Verbreitung. Auch hätte bibliographisch genau angegeben werden sollen, welches die „bedeutendsten und besten italienischen Quellen" waren, die benützt wurden. Ich selber bin voll überzeugt von der Echtheit der mystischen Begnadigung G. G.'s und ihrer Heiligkeit; doch halte ich es für allzu gewagt, vor einem unselbständigen Leserkreis für so unzählige, wunderbare Vorkommnisse einzutreten, bevor die oberste kirchliche Behörde amtlich darüber sich geäußert hat. Kluge, gläubige Vorsicht ist in solchen Dingen immer das Beste. Sonst ist das Buch druckerisch glänzend ausgestattet. Vielleicht versteht sich sein Verfasser dazu, es um die Hälfte zu kürzen; dann wird es seine volle segensreiche Wirksamkeit entfalten können. — Der hl. Gertrud d. Gr. „Gesandter der göttlichen Liebe" von 65) Weißbrodt erhielt in vorliegender 6. und 7. Neuauflage als kostbare Beigabe eine gehaltreiche Einführung (S. 1—16) zum Leben dieser Heiligen und zur Gedankenwelt des Gesandten aus der Feder P. Anselm Mansers in Beuron. Möchten die dort niedergelegten Gedanken mit der Zeit sich zu einer eigenen Studie über den Geist Gertruds auswachsen! Wahrscheinlich wird sich als notwendig ergeben, die künftigen Auflagen dieses geistlichen Trostbuches noch mehr zu kürzen. Dann möge aber auch Sorge getragen werden, daß einige verloren gegangene Perlen wieder eingereiht werden, wie z. B. das wunderbare Heilandswort (aus I, 3), „daß er auf Erden nirgends lieblicher zu finden sei, als im Sakramente des Altares und in Herz und Seele dieser seiner Liebhaberin." — Die Schriften des sel. Ludwig Maria Grignion sind ein mächtiges Förderungsmittel wahrer Frömmigkeit. Auch in unseren deutschen Landen sind sie in zahlreichen Übersetzungen im Umlauf. Dankbar wären wir einem unserer Theologen, wenn er mit deutscher Gründlichkeit und Gemütstiefe die Eigenart der Grignion'schen Marienverehrung beleuchten und uns eine textkritisch zuverlässige Übersetzung der „Wahren Andacht zu Maria" böte. Einstweilen müssen wir uns mit den mehr volkstümlichen Erbauungsbüchlein wie vorliegend 68) behelfen. In welchem Verhältnis übrigens das „Geheimnis Mariä" zur „Wahren Andacht" steht, vermochte ich nicht festzustellen. Auch diese Frage sollte klarer dargestellt sein. —

Das Schriftchen von 69) Reinelt über die hl. Hedwig enttäuscht stark. Es ist so blutleer, trocken und dürftig, daß man sich wundert, daß es überhaupt einen Drucker und Verleger fand. — Über den sel. Heinrich v. Bozen, der am 10. Juni 1315 zu Treviso in einem düsteren Kellerloch sein stilles Beter-, Büßer- und Bettlerleben beschloß, weiß man zwar nicht viel. Doch hat der Kapuzinerpater 70) Albuin es verstanden, in einem bescheidenen Heftchen mit fünf dankenswerten Bilderbeigaben, alles Wissenswerte anschaulich und fromm zusammenzustellen. — Wie das Vorjahr, so brachte uns auch d. J. 1920 wieder ein Leben der großen deutschen Jungfrau und Seherin Hildegard, diesmal die vorteilhaft überarbeitete Neuauflage von 72) Riesch. Der einzigartige Charakter dieser willensstarken, geistesgewaltigen Frau ist trefflich herausgearbeitet. Vielleicht gelingt es der Verfasserin noch, in den kommenden Auflagen auch das Bild der Heiligen und Mystikerin etwas schärfer herauszuheben. Dann wird ihr Buch fortan an erster Stelle genannt werden müssen. — Wien und der Redemptoristenorden feierten im vergangenen Jahre das Gedächtnis des Hinscheidens des hl. Klemens M. Hofbauer († 15. März 1820). Die 75) Festschrift und der Festbericht darüber besitzen wegen der darin gesammelten Abhandlungen und Festreden von z. T. führenden Persönlichkeiten der kathol. Welt in Österreich bleibende Bedeutung. — In kleinen, volkstümlich gehaltenen Büchlein verherrlichten 73) Henze u. 74) Meier ihren hl. Ordensmitbruder. — Zum 5. Mal widmet 76) Prutz eine geschichtliche Studie der Jungfrau v. Orleans, Jeanne d'Arc, die 1920 in Rom heiliggesprochen wurde. Schon 1914 mußten die Analecta Bollandiana (S. 469 f.) gegen die zu Tage tretende rationalistische Tendenz scharf Stellung nehmen. — 77) Wehrmeister läßt in gemütlichem Plauderton das wechselreiche Leben unserer Heldin vorüberziehen; auch die beigegebenen 8 Bilder machen das Heft zu einer geeigneten Geschenkgabe für Volk und Jugend. — Schon die 1. und 2. Auflage der St. Ignatiusbiographie von 79) Genelli-Kolb fand von Seiten erbauungsuchender Seelen, wie bei der Fachwissenschaft freudige Anerkennung. Sie war eben mit Verstand und Herz, auf Grund ernster geschichtlicher Studien geschrieben worden. Für diese 3. Auflage hatte der Bearbeiter das Glück, Quellenwerke ersten Ranges, die Monumenta historica Societatis Jesu, spez. den Band über den hl. Ordensstifter selber und den 1. Band der spanischen Jesuitengeschichte von Astrain benützen zu können. Man sieht und fühlt überall die sorgsam nachbessernde Hand. So haben wir nun ein J.-Leben, auf dessen Lesung man sich aufrichtig freuen kann, sei es, daß man

es in stillen Erbauungsstunden auf sich wirken läßt, oder ihm bei öffentlicher Vorlesung in religiösen Anstalten und Vereinen oder bei der Tischlesung im Kloster lauschen darf. Vermißt habe ich nur ein alphabet. Personen- und Inhaltsverzeichnis. — Die Liliputausgabe der 80) „Geistl. Übungen" des hl. J. v. L. ist zwar ein Teil der „Jedermanns-Bücherei". Doch der Text ist so mangelhaft und abgerissen, nicht das geringste Einführungs- oder Begleitwort beigegeben und auf dem Umschlagdeckel ein derart abstoßendes „Zierstück" (eine totenkopfähnliche Mönchsfratze mit zwei gekreuzten Geißeln) angebracht, daß es unschwer zu erraten ist, daß das Büchlein nur auf ein sensationslüsternes Publikum abzielt, das aber nicht im Geringsten auf seine Rechnung kommt. — Das 2. Bändchen „Für Gottsucher", das den „Weg zur Liebe oder den Berg der Vollkommenheit" nach dem hl. Johannes v. Kreuz zeigen will, ist m. E. verfehlt. Pfarrer 82) Müller möchte in einer „freien und gekürzten, z. T. auch erläuterten Wiedergabe" den „Aufstieg zum Berge Karmel" dem Verständnis zugänglich machen, wirft jedoch den streng logischen Aufbau des Werkes durcheinander, hält sich nicht an die scharfe Terminologie des Heiligen, läßt Wesentliches hinweg und mischt seine eigenen aszetischen Ansichten darunter, so daß sich ein Bild ergibt, das nur in einigen Zügen Ähnlichkeit mit dem Original hat. J. v. Kr. wollte mystisch begnadigten Seelen durchs gefahrvolle Dunkel zum Licht der höchsten Gottesvereinigung Führer sein. M. geleitet seine Leser nur durch die niedrigeren Gefilde des aszetischen Gnadenlebens. Wohl bietet er viel Schönes und Wahres; doch ist das alles gleichsam nur der Silberplattenuntergrund am wundersamen Kunstwerk. Das Wertvollste und Schönste, den Gold- und Diamantenschmuck, hat M. herausgebrochen. — 86) Maresch verfügt über eine gute schriftstellerische Ader u. Feder. Sie hat sich fleißig in den besten Quellen zu Katharina v. Siena umgesehen, in Zeit und Geist der Heiligen mit frauenhafter Feinfühligkeit hineingelebt und mit klingender, singender Seele das reiche innere und äußere Leben dieser großen, gottbegnadigten Jungfrau dargestellt. Seinem Gedankeninhalt und seiner edlen, warmen Schreibart nach paßt dies Buch für jedermann, auch zu gemeinsamer Lesung. Es hat auch den richtigen Umfang für ein angenehm lesbares Heiligenleben; nur der Preis ist von 60 Pf. der 1. Auflage (1914) aufs Zehnfache gestiegen. Die am Schlusse beigegebene Literaturübersicht ist mangelhaft; sie müßte bei einer Neuauflage verbessert und ergänzt werden. — Auf ein aszetisch gediegenes Büchlein von bleibendem Wert sei hier ebenfalls noch aufmerksam gemacht, auf das von 87) Hock neu

hrg. „Leben des Bruders Lorenz v. d. Auferstehung". Dieser, ein geborener Lothringer, starb 80jährig zu Paris (12. Febr. 1691) als Karmeliterlaienbruder — eine tief innerliche, mystisch begnadigte Seele. In Briefen und Gesprächen suchte er seine geistlichen Freunde für den vertraulich-freundschaftlichen Verkehr mit Gott, den Wandel in der Gegenwart Gottes, zu gewinnen und zu begeistern. Diese Neuausgabe hätte eine literarkritisch etwas sorgfältigere und typographisch bessere Ausstattung verdient. Die Gewandung entspricht nicht dem inneren Wert.

88) J. Firnstein, Des hl. Malachias Weissagung über die römischen Päpste von 1143 bis zum Ende der Welt. Regensburg, Manz. 4. A. Pr. M. 1.25.
89) F. Spirago, Die Malachiasweissagung über die Päpste und das Weltende ... Lingen, Acken. Pr. M. 2.20.
90) W. Christoph, „Unser frowen wunder". Marienlegenden aus dem 13. Jahrhundert. Planegg, Akadem. Bücherei.
91) Der Maimonat. Gebete und Betrachtungen des Kardinals Newman im Anschluß an die lauretan. Litanei. Einführung von M. Laros. Mainz, Grünewaldverlag (1919) Pr. M. 2.—.
92) M. Päpke und A. Hübner, Das Marienleben des Schweizers Wernher aus der Heidelberger Handschrift hrg. Berlin, Weidmann. Pr. M. 40.—.
93) E. Schmitz, Das Madonnenideal in der Tonkunst. Leipzig, Siegel. Pr. M. 3.—.
94) H. Wilms O. Pr., Sühnende Liebe im Leben und in der Gründung der Mutter Dominika Klara Moes. Dülmen, Laumann. Pr. M. 5.—.
95) E. Perels, Papst Nikolaus I. u. Anastasius Bibliothecarius, Berlin, Weidmann. Pr. M. 20.—.
96) A. Zák O. Präm., St. Norbertusalbum. Festschrift zum Jubiläum des Prämonstratenserordens (1120 bis 1920). Lilienfeld, Wurst. Pr. Kr. 35.—.
97) A. Panzer, Leben und Wirken des ehrw. Dieners Gottes Vinzenz Pallotti, Stifters der Pallottiner-Missionsgesellschaft. Limburg a. L., Pallottinerverlag. Pr. M. 3.—.
98) B. Bartmann, Paulus als Seelsorger. Paderborn, Schöningh. Pr. M. 9.—.
99) A. Juncker, Die Ethik des Apostels P. 2. Hälfte. Die konkrete Ethik. Halle, Niemeyer. Pr. M. 22.—.
100) G. Kittel, Rabbinica: Paulus im Talmud. Leipzig, Hinrichs. Pr. M. 3.50
101) W. Mundle, Die Eigenart der paulin. Frömmigkeit. Marburg. Elwert. Pr. M. 0.75.
102) A. Öpke, Die Missionspredigt des Apostels P. Leipzig, Hinrichs. Pr. M. 15.—.
103) Fr. Tillmann, Die Frömmigkeit des Herrn und seines Apostels P. Düsseldorf, Schwann. Pr. M. 3.50.
104) V. Weber, Des P. Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens. Würzburg, Becker.
105) L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit Ausgang des Mittelalters. 8. Bd. Pius V. Freiburg, Herder. Pr. M. 62.—
106) J. Hättenschwiller S. J., Eine Lilie aus dem Garten der Jugend (der hl. Gabriel Possenti). Innsbruck, Rauch. Pr. M. 1.80.
107) O. Hagenbüchle, Gotteswalten im Menschenwillen. Des hl. Prosper von Aquitanien Carmen de ingratis. Stans, Matt & Cie.
108) D. Franses, O. F. M., Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs v. Karthago. München, Lentner. Pr. M. 9.20.
109) A. Gebhard, Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinrich Seuse, nach ihren weltlichen Motiven und dichterischen Formeln betrachtet. Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. Pr. M. 20.—
110) R. v. Kralik, Leben d. sel. Anna Maria Taigi. Wien, Trinitarierkonvent (Gersthofferstr. 129). Pr. M. 2.

111) B. Müller, Die hl. Theresia v. Jesus. Lebensskizze der großen Lehrmeisterin des Gebets. Limburg, Steffen. Pr. M. 4.—. (= Für Gottsucher, Bd. 3).

112) Schwester Theresia v. Kinde Jesu, Geschichte einer Seele, von ihr selbst verfaßt ... frei bearb. u. übersetzt von G. v. Frentz-Gemmingen. Essen, Fredebeul & Könen. Pr. geb. M. 15.—.

113) M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin ... festgestellt. Münster, Aschendorff. Pr. M. 25.—.

114) Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Th. v. A. ... zusammengestellt von J. Mausbach. 2. A. Münster, Aschendorff. Pr. M. 4.50.

115) Die Philosophie von Th. v. A. durch ausgewählte Stücke aus seinen Schriften ... dargestellt von E. Rolfes. Leipzig, Meiner.

116) M. Notton, Wendelinusbüchlein. Saarlouis, Hausen. Pr. geb. M. 4.20.

117) W. Lampen O. F. M., Thiofrid v. Echternach (der Biograph des hl. Willibrord). Eine philolog.-histor. Studie. Breslau. Aderholz. Pr. M. 15.— (= Kirchengeschichtl. Abhandl. Bd. 11).

Ein betrübliches Zeichen der Zeit auf literarischem Gebiete ist, daß das geschichtlich wertlose Machwerk (vgl. B. M. 2 [1920] 341 f.) von 88) Firnstein über die Malachiasweissagung innerhalb Jahresfrist schon wieder eine Neuauflage erlebte. Wäre ich Bibliothekar, so würde ich es unter „religiöse Winkelliteratur" einstellen. — Das Nebelgewölk um Mutter Dominika Klara Moes († 24. Februar 1895), die Stifterin des luxemburgischen Dominikanerinnenklosters auf dem Limpertsberg, zerteilt sich immer mehr. Ihr Tugendheroismus und ihre mystische Begnadigung treten immer heller und deutlicher hervor. Alles deutet darauf hin, daß wir in ihr eine kommende deutsche Heilige begrüßen dürfen. Das Büchlein von 94) Wilms bietet einen guten Einblick in ihr geheimnisvolles Sühneleben; es ist mit dem klugbehutsamen und doch gläubig-ehrfurchtsvollen Urteil eines Historikers und Theologen aus dem Dominikanerorden geschrieben. Es möchte nach dem Beispiele Mutter Klaras die Leser anregen, „im Rahmen des Alltags die sühnende Liebe zu üben", auf daß sich „so manches sonst scheinbar verlorene Leben und die Tage des Hilflosen, der sich und anderen eine Last ist, mit neuem Werte füllen". — Die von 97) Panzer aus Zeitschriftenartikeln in Buchform herausgegebene Lebensgeschichte des Stifters der auch in Deutschland hoffnungsvoll aufblühenden Pallottinerkongregation, des gottseligen Vinzenz Pallotti († 22. Januar 1850), ist auf gründlicherem Quellenstudium aufgebaut, als er in seiner Bescheidenheit im Vorwort es zugibt. Fühlte man es nicht aus dem Texte selber heraus, so belehrte einen der Blick auf S. 148 mit der Literaturliste. Das Buch enthält viel Schönes und Beherzigenswertes und wird sicher weitere Auflagen erleben. Da möchten wir aber um die Quellenbelege bei Erzählung der Einzel-

tatsachen bitten. Der Wert des Buches würde dadurch wesentlich erhöht. — Die bisher zu Gebote stehenden „erbaulichen“ Lebensbeschreibungen des hl. Papstes Pius V. konnten niemand befriedigen; sie waren zu schematisch und blutleer, zu lobrednerisch und unkritisch. Nun hat uns der Altmeister der Papstgeschichte 105) L. v. Pastor einen umfangreichen Band von 36 u. 676 Seiten über den hl. Papst und seine Zeit geschenkt. Auf Einzelnes kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Persönlichkeit des rastlos in der Heiligen Stadt, an der Quelle der Papstgeschichte selber, arbeitenden Kirchenhistorikers bürgt dafür, daß wir uns vertrauensvoll seiner Führung überlassen dürfen. — Dem reizend geschriebenen Broschürchen über den hl. Gabriel Possenti von 106) Hättenschwiller möchte man wünschen, daß sich ein wohlhabender edler Stifter fände, der Tausende von Exemplaren aufkaufte, um sie unter Jugend und Volk zu verbreiten. Warum hat der Verlag einen so hohen Preis für das auf schlechtestem Papier gedruckte Heftchen angesetzt? — Seit einigen Jahren nimmt man an den germanistischen Seminarien der deutschen Universitäten mit einer erfreulichen Vorliebe die mittelhochdeutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse zur Grundlage von Übungen und Doktorandenarbeiten. Eine derartige dankenswerte Arbeit ist auch die von 109) Gebhard. In 7 größeren Abschnitten (Licht, Sonne u. Sternenwelt; Elemente; Pflanzenwelt; Tierwelt; Landschaftliches; Minne, höfische Standes- u. Dienstverhältnisse) erklärt der Verf. philologisch und sachlich und bietet Parallelen zu den weltlichen Motiven und dichterischen Formeln in Seuses Briefen und Predigten. Auf Schritt und Tritt zeigt sich dem Forscher der sonnige Natursinn, die hohe dichterische Begabung und das feine Sprachgefühl des schwäbischen Gottesfreundes. „Wohl geht das Ziel dieser Menschenkinder über diese Erde hinaus; sie haben Lust, abzuscheiden und bei Christo zu sein; aber bei aller Himmelslust, die sie zu ahnen sich bestreben, gehen sie doch wieder auf der Erde: jedes ‚Kreatürli‘ ist ihnen ‚ein stapf got zu nehen‘; daher auch ihre liebevolle Versenkung in diese Gotteswelt“ (S. 14). Die mit Lust und Liebe zur Sache durchgeführte Studienarbeit wirft manchen hellen Lichtstrahl auf Seuses Leben und Charakter, wie auf Land und Leute seiner schwäbischen Heimat. Auch die Textfrage (K. Bihlmeyer: Heinrich Seuses deutsche Schriften 1907) wird mehrfach gut gefördert. Für ähnliche Seuse-Forschungen, deren es noch viele gäbe, sei das Buch als anregendes Vorbild warm empfohlen. — Am 30. Mai 1920 wurde die römische Familienmutter Anna Maria Taigi († 9. Juni 1837) feierlich selig gesprochen. Der bekannte Wiener 110) R. v. Kralik schrieb für diesen Festtag ein von

warmer Verehrung durchhauchtes kleines Lebensbild, das nur den Wunsch nach mehr weckt. Widerwärtig sind die zahlreichen ganz unnötigen Fremdwörter. — Wenn der dem hl. Johannes vom Kreuz gewidmete Band 2 „Für Gottsucher" als verfehlt bezeichnet werden mußte, so verdient umsomehr Band 3: „Die hl. Theresia v. Jesus, ein Vorbild des innerlichen Lebens" von 111) Müller Anerkennung und Empfehlung. In schlichter Anschaulichkeit bietet er eine Lebensskizze der großen Lehrmeisterin des Gebetes in engem Anschluß an die Mitteilungen der Heiligen selber. Wenn auch nicht jeder einzelne Satz unterschrieben werden kann, so bekommt man doch durch die Lesung des Büchleins einen guten, harmonischen Ein- und Überblick über Theresias Leben und Schriften. — Wenn ich nach dem Wert der deutschen Autobiographie der ehrw. Theresia v. Jesuskind befragt werde, empfehle ich seit Jahren als die beste und handlichste die von 112) Frentz-Gemmingen. Sie liegt nunmehr bereits in 5. (leider unveränderter) Auflage vor. Weder in einem Vor- noch in einem Nachwort wird dem Leser mitgeteilt, wie glänzend der „kleinen Theresia" Seligsprechungssache in Rom und in der ganzen Welt steht. Das ist ein tadelnswerter Mangel! — Das kleine „Wendelinus"-Büchlein von 116) Notton mußte bereits zum neuntenmal gedruckt werden, ein Zeichen, daß man im Volke es zu schätzen weiß. Fachwissenschaftlich enthält man sich besser des Urteils, da der Verfasser ausdrücklich „keine historisch-kritische Monographie" bieten wollte. Es gäbe aber doch auch noch einen Mittelweg! — Zum Schlusse sei noch eine wertvolle junge Gelehrtenarbeit über einen fleißigen alten Hagiographen angezeigt, die Monographie des Franziskaners Willibrord 117) Lampen über den Benediktinerabt Thiofrid v. Echternach († 1110). Nach einigen Streiflichtern „zur Lebensgeschichte" beschäftigte sich der Verfasser eingehend philologisch-geschichtlich mit Th.'s Werken. Es sind dies die (geschichtlich wenig wertvollen) vitae s. Irminae († 708), s. Lutwini († 713), s. Willibrordi († 739). Am eingehendsten befaßt sich L. mit den „Flores epitaphii sanctorum", die die Kraft der Heiligen- und der Reliquienverehrung darzutun bezwecken. Dies Hauptwerk Th.'s wird in Bezug auf mittelalterliche Hagiographie, Heiligeschriftkunde, Liturgie, geschichliche Quellen und Entlehnungen aus kirchlichen und profanen Klassikern untersucht und schließlich noch ein Gesamturteil über Th.'s Stil und Sprache (bilderreich, gekünstelt, schwülstig) abgegeben. Die gediegene Abhandlung verdiente Aufnahme in die Bücherei eines jeden Benediktinerklosters.

Ein Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

Von P. Cunibert Mohlberg (Maria-Laach).

Die Wissenschaft ist gegenwärtig eines der wenigen Gebiete, in dem eine Gemeinschaft der Geister mehr als eine bloße Forderung, in dem sie bis zu einem gewissen Grade wenigstens Wirklichkeit ist, sodaß, wer der Wissenschaft dient, eben dadurch mitarbeitet an der großen Aufgabe, die Einzelmenschen, sozial sich scheidende Klassen und ganze Völker wieder zusammenzufügen. Was nun besonders die Liturgiewissenschaft angeht, so handelt es sich bei ihr nicht etwa um eine rein akademische Sache. Die Liturgie ist vielmehr eine jener großen Mächte, die berufen sind, an der neuen Welt geistigen und religiösen Lebens mitzubauen. Wer, sei es nun durch wissenschaftliche oder durch praktische Arbeit, der Erneuerung liturgischen Lebens dient, genügt eben hierdurch tiefsten, von ihr selbst vielleicht noch nicht begriffenen Forderungen unserer Zeit. Wollten wir, wonach unsere Zeit verlangt, in zwei Worte zusammenfassen, so könnte es wohl am besten geschehen, in den Worten: „Fontes et ordo", die echten Quellen geistigen Lebens erschließen und die grundlegenden Ordnungen des Seins und Handelns wieder zur Geltung bringen. Die Liturgie aber sollte beides sein: Quelle und Ordnung des Lebens.

Aus dieser Anschauung heraus wurde schon 1918 das literarische Unternehmen der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen geboren (1). Trotz der Schwierigkeiten, die die seither eingetretenen Verhältnisse schufen, können wir heute schon auf wertvolle Veröffentlichungen hinweisen. So hat der Verfasser für die Liturgiegeschichtlichen Quellen das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (2) besorgt, das in seiner dreifachen Bedeutung als Hauptvertreter dieser Überlieferung, als Übergangs-Sakramentar von gelasianischer zu gregorianischer Gebetsform, als ältestes Meßbuch der für die Liturgiegeschichte so bedeutungsvollen Abtei St. Gallen eine geschichtliche Originalität eigenster Art darstellt. Der durch seine in weiten Kreisen bekannt gewordenen und hochgeschätzten liturgischen und archäologischen Studien verdiente Jenaer Professor Dr. Hans Lietzmann hat in dem „Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar" (3) die für die Zukunft einzig wissenschaftlich benützbare Ausgabe des überragendsten Denkmals altrömischer Meßliturgie geschaffen. — Für die Liturgiegeschichtlichen Forschungen hat wiederum zuerst der Verfasser, rückblickend auf die Arbeiten und Arbeiter der Vergangenheit, der fernen und nächsten Zukunft liturgiegeschichtlicher Forschung „Ziele und Aufgaben" gestellt (4). Hier ist zunächst Professor Dr. Fr. Dölger, der auf katholischer Seite führende Vertreter der Religionsgeschichte, mit einer religionsgeschichtlichen Studie zum Taufgelöbnis: „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze" (5) sowie einer weiteren über die Ostrichtung beim Gebete gefolgt (6). Eine schon vor dem Kriege gereifte Studie über „Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends" (7) steht zwischen den Dölgerschen Arbeiten und ist bestimmt für das Gebiet einer Perikopenforschung im Geiste ver-

gleichender Liturgiegeschichte als methodologisches Vorbild zu dienen. Sie behält diese Bedeutung auch neben der unterdessen erschienenen kürzeren Arbeit von A. Rahlfs über die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche in den Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen(8). Die Arbeit ist umso wertvoller, als sie von Professor Dr. A. Baumstark, dem Herausgeber des „Oriens Christianus“, stammt, der bereits früher über die Aufgaben und Aussichten der Perikopenforschung im Orient schrieb(9). An weiteren Heften stehen für die nächste Zukunft in Aussicht für die Liturgiegeschichtlichen Quellen: eine Ausgabe des Obsequiale Ottos IV. von Konstanz und der anderen Ritualbücher dieses Sprengels von P. A. Dold O. S. B., von den Professoren D. Hans Lietzmann (Jena) und A. Rücker (Breslau) die koptische Kyrillos- und die syrische Jakobusliturgie in kritischer Ausgabe, von P. A. Wilmart die Herausgabe eines gallikanischen Sakramentars der Ambrosiana zu Mailand, endlich vom Verfasser die Fortsetzung der St. Galler Sakramentarstudien und eine kritische Ausgabe des Mikrologs von Bernold von Konstanz. In den Liturgiegeschichtlichen Forschungen wird zunächst eine Arbeit des rühmlichst bekannten Musikgelehrten E. Wellesz (Wien) die „Aufgaben und Probleme der orientalischen Kirchenmusik“ behandeln und dann eine Studie „Lumen Christi“ die Reihe der Dölgerschen Darbietungen über den Zusammenhang von Sonnenkult und Christentum fortführen. In der Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen dem Gebetsteil des siebten Buches der apostolischen Konstitutionen und der synagogalen Liturgie wird eine Arbeit von Prof. Dr. A. Baumstark weit über Boussets einschlägige Untersuchung in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen(10) hinausführen. Hanne, ein Schüler Lietzmanns, liefert eine Arbeit über die Adventsliturgie, die viel Neues verspricht.

Neben all dem drängte das Hauptunternehmen mit innerer Notwendigkeit auch zur Schaffung eines periodischen Organs, das unter dem Titel eines Jahrbuches für Liturgiewissenschaft um die bevorstehende Jahreswende sein Erscheinen eröffnen wird. Schon in der ursprünglichen Ankündigung (11) der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen waren für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Quellen durchgezählte Sammelhefte als „Gesammelte kleine Quellen“ und für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Forschungen Sammelhefte als „Gesammelte Aufsätze“ in Aussicht gestellt. Danach(12) war an Stelle dieser mehr oder weniger zusammenhanglosen Hefte ein Archiv für Liturgiegeschichte angekündigt, das außer kleineren Quellen und Forschungen geringeren Umfanges kritische Nachrichten über Funde und Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte bringen und somit der Verselbständigung der Liturgiegeschichte vorarbeiten sollte. Dieses „Archiv“ sollte ursprünglich in zwanglosen Heften erscheinen. Nachdem in der Folge eine stetige Mitarbeit auf diesem Gebiete tätiger Gelehrter gesichert war, konnte an Stelle des unregelmäßig erscheinenden Archivs an die regelmäßige Veröffentlichung des Jahrbuches gedacht werden (13).

Auch das Forschungsgebiet erfuhr eine Erweiterung. Während vorher nur die geschichtliche Ergründung der Liturgie ins Auge gefaßt worden war, drängte sich die Überzeugung auf, daß hiermit allein dem Gegenstande nicht Genüge geschehe. Neben die Erforschung der Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes trat die Aufgabe, ihn in seinem inneren systematischen Zusammenhange zu erfassen. Während, um ein Bild zu gebrauchen, die Liturgiegeschichte durch Längsschnitte ein Werden aufzeigte, sollte der systematische Teil unserer Disziplin in Querschnitten seine Struktur bloßlegen. So trat an die Stelle des „Archivs für Liturgiegeschichte" das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", das gleichmäßig der geschichtlichen und systematischen Forschung dienen wird. In beiden Fällen Wissenschaft; denn hier wie dort handelt es sich darum, mit methodischer Vollständigkeit die ganze Masse des Gegebenen in seiner Entwickelung und in seinem Sein zu erfassen, um dann seinen Sinn und seine Gesetze herauszuholen.

Gingen die Absichten, welche bei der neuen Schöpfung bestimmt sind in Erfüllung, dann würde das Jahrbuch folgendes leisten: Einmal dazu beitragen, daß die Lehre von der Liturgie als selbständige theologische Disziplin neben die bereits bestehenden tritt; daß die zur Zeit noch häufig eintretenden Vermengungen mit Kirchengeschichte, kanonischem Recht, Pastoral, Lehre vom geistigen Leben usw. aufhören und eine reinliche Scheidung des Liturgischen von den übrigen theologischen Forschungsgebieten vollzogen würde; daß ferner, was mit dem Gesagten mehr oder weniger gegeben ist, die Liturgiewissenschaft sich ihrer besonderen Forschungsziele und -methoden und Hilfsmittel klarer bewußt würde; und endlich könnte es vielleicht gelingen, der liturgiewissenschaftlichen Forschung eine Art Mittelpunkt zu geben.

Es ist dies umso notwendiger, da ja die Liturgie in stets steigendem Maße auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen an Bedeutung gewinnt. Es sei nur hingewiesen auf die vergleichende mittelalterliche, byzantinische und orientalische Philologie, Kulturgeschichte, Archäologie, Musikgeschichte usw. All diesen Disziplinen wird gewiß ein Dienst geleistet, wenn ein Organ für liturgiewissenschaftliche Forschung geschaffen wird, das bisher noch nicht vorlag.

Was die innere Gliederung des Jahrbuches selbst angeht, so zerfällt es dem Gesagten entsprechend in drei Teile:

Der erste ist der liturgiegeschichtlichen Forschung gewidmet und bringt kleinere Beiträge zur Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes.

Der zweite enthält Arbeiten über die systematische Seite des Liturgischen.

Der dritte endlich sucht durch kritische Berichte über das zu orientieren, was auf speziell liturgischem Gebiete aber auch in der übrigen Forschung für unsere Wissenschaft bedeutungsvoll erscheint.

Endlich soll das Jahrbuch den Kreis von Freunden, die sich in dem „Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft" zusammengeschlossen haben, fortlaufend über den Umfang und den Fortschritt unserer wissenschaftlichen Arbeit unterrichten und neue Freunde werben. Ein so gewaltiges Unternehmen, wie es das unserige ist, bedarf, um

lebensfähig zu bleiben, eines starken materiellen und ideellen Rückhaltes. Andererseits hat das gesamte von Maria-Laach ausgehende liturgiewissenschaftliche Unternehmen nur dann ein Recht auf die dauernde Hilfe seiner Freunde, wenn wir es durch den Nachweis des Geleisteten und Erstrebten immer wieder erwerben. Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten daher das Jahrbuch kostenlos zugestellt.

Einer der Meister unserer Wissenschaft, Abt Fernand Cabrol schrieb 1907: „L'Allemagne, on ne peut le nier, malgré un certain nombre de travaux excellents n'a pas pris à ces études l'intérêt, et ne leur a pas apporté cette collaboration que l'on pouvait attendre d'un pays où les études historiques ont été cultivées avec tant de suite et de succès" (Introduction aux Etudes Liturgiques. Paris 1907, S. 115).

Wir sind überzeugt, daß wir für die Ehre der deutschen Wissenschaft eintreten, wenn wir durch unser Unternehmen zeigen, daß dieser Vorwurf nicht mehr zu Recht besteht.

Anmerkungen.

(1) Die „Lit. Quellen" werden von Dr. P. C. Mohlberg (Maria Laach) und Prof. Dr. A. Rücker (Breslau) herausgegeben. Die „Lit. Forschungen" gibt außerdem noch Prof. Dr. F. J. Dölger (Münster) heraus. Das Verdienst, den Gedanken eines organisierten Zusammenschlusses der liturgiewissenschaftlichen Bestrebungen in Fluß gebracht zu haben, gebührt dem ehemaligen Franziskanerprovinzial Dr. P. Beda Kleinschmidt. (Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland. In: Theol. Rev. 16 [1917] 433/9). Die Verwirklichung des Planes fiel zunächst dem Verfasser zu. (C. Mohlberg, Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland [Vorschläge und Anregungen]. In: Theol. Rev. 17 [1918] 145/51. Derselbe, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung H. 1 der Lit. Forsch. [1919] u. H. 1/2 der Lit. Quellen [1918] S. VII—X „Zur Einführung". Auch Theol. Revue 17 [1918] 278 f.)

(2) St. Galler Sakramentarforschungen I (1918) mit 2 Taf. C. IV u. 292 S. als Heft 1/2 der Lit. Quellen.

(3) Heft 3 der Lit. Quellen (1921) XLVIII u. 186 S. mit Registern von H. Bornkamm.

(4) Lit. Forsch. H. 1 (1919) 52 S.

(5) „ „ H. 2 (1919) XII u. 150 S.

(6) Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit bes. Rücksicht auf die Ostung im Gebet und Liturgie. Lit. Forsch. H. 4/5 (1920) XII u. 342 S.

(7) Lit. Forsch. H. 3 (1921).

(8) Heft 5 (Berlin 1915).

(9) Wissenschaftliche Beilage zur Germania (1913) 9/13.

(10) W. Bousset. Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buche der apostolischen Konstitutionen. (Berlin 1915) 435/89.

(11) Theol. Rev. 17 (1918) 278 f.

(12) C. Mohlberg, Ziele und Aufgaben (Lit. Forsch. 1 [1919], 1, 46.)

(13) Vgl. die Verlagsankündigung: „Ergänzend sollen kleinere Beiträge, sowie Studien zu einer psychologisch eingestellten systematischen Liturgieforschung in einem Jahrbuch für Liturgiewissenschaft vereinigt werden, das außerdem in kritischen Nachrichten über Funde und Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Liturgiewissenschaft berichten wird. Dieses Jahrbuch wird herausgegeben von Dr. P. C. Mohlberg O. S. B. unter Mitwirkung von Dr. A. Baumstark, Prof. Dr. F. J. Dölger, Prof. Dr. L. Eisenhofer, Dr. R. Guardini, Prof. Dr. A. Rücker."

Die Hauptredaktion ist inzwischen an Dr. P. Odo Casel O. S. B. übergegangen, während die Herausgeber der Lit. Quellen u. Forschungen sowie Prof. Dr. L. Eisenhofer ausschieden. Das Hauptverdienst am Zustandekommen des Jahrbuches hat Prof. Dr. A. Baumstark, mit dem die erste Redaktion aufgestellt und der grundlegende Plan entworfen worden war.

Der liturgische Kursus in Maria-Laach
(5.—9. September 1921).

In der Abtei Maria-Laach hat vom 5.—9. September eine bedeutsame Tagung stattgefunden. Der hochwürdigste Herr Abt Dr. Ildefons Herwegen hatte ungefähr vierzig Herren, meist Religionsprofessoren, zu einem Kursus eingeladen, um Mitarbeiter für das Apostolat der Liturgie heranzubilden. Es war also keine liturgische Woche, wie wir sie bisher kannten. Es war vielmehr der erste planmäßige Versuch, zwischen Abtei und Volk eine Schar von Mitarbeitern einzugliedern, die im Stande wären, die Kenntnis des liturgischen Betens und Lebens dem Volke und namentlich der Jugend zu vermitteln. In seinem ersten Vortrag über „Zweck und Geist der liturgischen Bestrebungen der Gegenwart" tat der hochwürdigste Herr diese seine Absicht kund und legte die sich hieraus ergebenden Folgerungen dar, indem er dabei ausdrücklich vor manchen falschen Auffassungen warnte. Wie schon in der vierten Auflage des ersten Bändchens der „Ecclesia orans", betonte der Herr Abt auch hier, daß ihm das Wort liturgische „Bewegung", weil mißverständlich, wenig gefalle. Er ziehe das Wort „Apostolat" vor, weil das Wort „Bewegung" doch nicht ganz dem französischen „mouvement" entspreche. Die Liturgie müsse als eine heilige Sache heilig behandelt werden und dürfe nicht wie ein Schlagwort eine „Bewegung" hervorrufen und zum Decknamen für alle möglichen verschwommenen Ideen werden. Deshalb sei es nötig, daß mit viel übernatürlicher Auffassung in Ruhe und Geduld, im Geist des Friedens, ohne jede Polemik gearbeitet werde. Der religiöse Charakter der Liturgie und der liturgischen Bestrebungen müsse klar hervortreten und dürfe nicht vermischt werden mit allerlei künstlerischen und kulturellen Bewegungen. Auch dürfe das liturgische Apostolat in keiner Weise zu einer Ordenssache gemacht werden. Dann widerlegte der Redner den Einwand, als sei die Liturgie mehr eine esoterische Frömmigkeit für kleine Zirkel. Gerade die Liturgie sei katholisches Beten im tiefsten Sinne des Wortes, also für alle. Diesen Anschauungen des Abtes von Maria Laach widerspricht nun in keiner Weise sein Streben, vor allem Geistliche und Akademiker mit der Liturgie vertraut zu machen. Im Gegenteil. Gerade dieser Wille, organisch zu wirken, ist ein Zeichen katholischen Fühlens und Denkens. Denn nur wenn die ordentlichen Seelsorger und, im Anschluß an sie, die gebildeten Laien dem Volk den großen Inhalt der Liturgie erschließen, ist die Gewähr gegeben, daß ohne Verwirrung auch dem einfachsten Manne der Anschluß an das Gebet der Kirche möglich wird. Zudem ist es ja auch nur dank einem gebildeten Mitarbeiterstabe den Abteien möglich, für das Apostolat der Liturgie zu wirken, ohne ihrer eigentlichen Aufgabe, der Pflege des klösterlichen Lebens, untreu zu werden.

In einem zweiten Vortrage sprach der hochwürdigste Herr Abt über „Einzelseele und Gemeinschaft im liturgischen Aufbau der hl. Messe". In feinsinniger Weise zeigte der Redner, wie in der Vormesse zunächst die geistige Gemeinschaft geschaffen wird, die dann in der Opfermesse zur höchsten Einigung in Christus gesteigert wird, in dem die Seelen der Erde, des Himmels und des Fegfeuers in geheimnisvoller Weise sich zusammenschließen, bis die Einzelseele am Schluß der Messe aus dieser höchsten Gemeinschaft wieder gelöst und ins Leben geschickt wird, um da die geistige Vereinigung der Menschen weiter zu pflegen. Es ist hier nicht möglich über die Vorträge des hochwürdigsten Abtes Ildefons eingehender zu berichten. Wir möchten nur aus ihnen die Leitmotive zusammenstellen, die alles durchklingen und das Verständnis für die liturgischen Bestrebungen vertiefen. Es sind folgende Hauptgedanken: Autorität, Objektivität, Gemeinschaft. Durch den Geist der Liturgie wird der Mensch befreit vom unkatholischen Individualismus und Subjektivismus und lernt wieder das „sentire cum ecclesia". Der Moderne erneuert in sich wieder den Sinn für objektive und traditionelle Werte.

Über die liturgische Literatur gab P. Dr. Cunibert Mohlberg einen sehr guten Überblick. Natürlich war es nicht möglich, in einer Stunde erschöpfend über dieses große Gebiet zu berichten. Aber durch treffliche Gruppierungen und Charakterisierungen verstand es P. Cunibert, die Hörer gut einzuführen. Wohltuend berührte die vornehme Art dieses hervorragenden Kenners der liturgischen Literatur, das Gute vergangener Zeiten und fremder Länder ins Licht zu stellen und selbstlos sich daran zu freuen.

In einem anderen Vortrage sprach P. Prior Dr. Albert Hammenstede über „liturgische Wochen, Zirkel und Vorträge." P. Hammenstede konnte aus einer reichen Erfahrung schöpfen und war daher im Stande, wirklich praktische Winke und Anleitungen zu geben. Im Grunde war es nichts anderes, als die lebendige Ausführung der Grundsätze des hochwürdigsten Herrn Abtes. P. Prior zeigte in seinem Vortrage anschaulich, wie nun im Einzelnen friedvoll und ruhig und vorsichtig gearbeitet werden müsse. Sehr freimütig wies er auch auf die Gefahren hin, die dem Apostel der Liturgie drohen.

Ergänzend zu diesem Vortrag trat das Referat des Herrn Professors Hermann Hoffmann über Liturgie und Gymnasium. In äußerst klarer Weise zeigte Professor Hoffmann, wie der Unterricht und der Schulgottesdienst gehoben werden können, wenn die Liturgie, vor allem die Meßliturgie den Schülern erklärt wird, und wenn diese mit dem Priester gewisse Teile der Messe laut mitrezitieren. Aus diesem Vortrag, wie aus der sich anschließenden Aussprache konnte man ersehen, daß manche Religionslehrer mit tiefem Verständnis für die Liturgie und mit großem pädagogischem Geschick schon lange für das Apostolat der Liturgie tätig sind und bereits schöne Erfolge erzielt haben. Die Vorträge des Professors Hoffmann und des P. Hammenstede waren offensichtlich die praktischsten der ganzen Tagung und dem Zweck des Kursus in hohem Maße angepaßt.

Eine ganz andere Art bildeten die beiden Vorträge des Professors Dr. Anton Baumstark über „Einführung in die Geschichte der römischen Liturgie in rückschauender Betrachtung". Mit der sicheren Hand eines fertigen Meisters zeichnete Professor Baumstark die großen Linien der liturgischen Entwicklung. Je mehr er sich den Anfängen der römischen Liturgie näherte, um so spannender wurden seine Ausführungen, und um so tiefer konnte man hineinschauen in seine Werkstätte, in der so manches Stück bald vollendet sein wird. Es mag sein, daß diese Vorträge zu viel Vertrautheit mit der liturgischen Forschung voraussetzten und zu fachwissenschaftlich waren, um den meisten Teilnehmern viel für ihre praktischen Bedürfnisse mitzugeben. Und dennoch war es ganz gut, einmal sehen zu können, auf welchem wissenschaftlichen Unterbau das liturgische Apostolat ruhen muß, soll es nicht dilettantisch und oberflächlich werden.

Am Donnerstag, dem Feste Mariä Geburt, spendete der hochwürdigste Herr Bischof von Trier einigen Mönchen der Abtei die Weihen des Subdiakonates, Diakonates und Priestertums. Diese erhabene Feier trug viel zur Vertiefung der Vorträge bei und war ein lebendiger Beweis dafür, daß alles Reden über Liturgie nur schwache Wirkungen hat ohne die F e i e r der Liturgie. Dasselbe fühlte man bei der gemeinsamen Kommunionmesse, die täglich in der Krypta stattfand und die in der Weise der sogenannten „missa recitata" abgehalten wurde. Das Tun und das Leben ist das Wichtigste, das Reden ist nur ein Notbehelf, um zum Leben zu führen. Und gerade von diesem Gesichtspunkte aus zeigt sich wieder die Wichtigkeit der Laacher Septembertagung. Je mehr Religionslehrer und Seelsorger den Mönchen einen Teil des liturgischen Apostolates abnehmen, um so vollkommener können diese sich der Feier der Liturgie hingeben und vor allem durch ihr Sein und Beten im Chore wirken.

Der hochwürdigste Abt gab vor der Weihe eine Erklärung des Weiheritus, die leider der Umstände wegen viel zu kurz war, aber dennoch die tragenden Gedanken klar herausstellte.

Einzigartig war der Schlußvortrag des hochwürdigsten Herrn. In diesem wurde unseres Wissens zum erstenmal der Versuch gemacht, Methodisches über die Erklärung liturgischer Texte zusammenhängend zu bieten. Vor allem betonte der Redner, daß nur dem Hörenden und Lauschenden das Verständnis der liturgischen Texte sich erschließen könne. Wer mit einem fertigen System an die Texte herantrete und die liturgischen Formeln nach Art scholastischer Termini behandle und auslege, der verbaue sich von vornherein den Weg. Ausgehend vom Unterschied zwischen Platonismus und Aristotelismus versuchte dann der Redner zu zeigen, wie die Liturgie aus der platonisierenden Welt der Väter geboren auch platonische Einstellungen zu ihrem Verständnis verlange, also eine mehr künstlerische Betrachtungsweise, die aufs Ganze gehe. Wichtig sei es, den ganzen Umriß und Aufbau einer liturgischen Handlung zu erfassen und die großen Linien immer im Auge zu behalten. Das allein ermögliche es uns, das Einzelne als Teil des Ganzen zu verstehen. Wer die einzelnen Teile z. B. Introitus, Epistel, Offertorium usw. loslöse aus dem liturgischen Zusammenhang und rein biblisch-exegetisch betrachte, gehe ahnungslos vorüber an den schönsten Blüten der Liturgie. Auch vor jedem Schablonisieren warnte der Redner nachdrücklich. Es liege immer die Gefahr einer Vergewaltigung der Texte nahe, und allzuleicht trage man etwas in die Liturgie hinein, was ihr durchaus fremd sei. An einigen Beispielen erläuterte der Herr Abt seine methodischen Grundsätze. Es sei hier der Wunsch ausgesprochen, diesen Vortrag gedruckt zu sehen. Er wird vielleicht in manchen Punkten zum Widerspruch reizen, in anderen zum Weiterdenken anregen. Auf jeden Fall wäre ein Anfang geschaffen für eine neue Gattung liturgischer Literatur.

Was läßt sich nun über die ganze Tagung abschließend sagen? Das bekannte Wort „von der wohlgelungenen Veranstaltung, von der alle Teilnehmer hochbefriedigt nach Hause gingen", wäre für diesen Kursus erniedrigend und unwahr. Es war ein Anfang, ein bedeutungsvoller Anfang. Wer ihn als solchen erfaßt hat, wird ihn aber auch als Versuch werten. Und Versuche sind selten Volltreffer. Sie sind meistens tastend. Die Hauptsache aber ist, daß sie die Richtung und die innere Kraft haben. Und beides war in Maria-Laach vorhanden. Jetzt gilt es nur, diese Kurse noch zielstrebiger und zweckmäßiger zu gestalten, d. h. praktischer zu machen. Vor allem müßte man scheiden zwischen Kursen, die dem Apostolat der Liturgie dienen, und solchen, die die liturgiewissenschaftliche Forschung fördern sollen. Dann müßten noch mehr methodische Fragen behandelt werden, noch mehr Erfahrungen aus der Praxis systematisch zusammengestellt werden, um so ganz konkrete und praktische Vorschläge formulieren zu können, die den Teilnehmern ihr Apostolat im Leben erleichtern können.

Für wissenschaftliche Kurse seien hier weiter keine Vorschläge gemacht. Es würden ja dieselben Regeln wie für jede seminaristische Übung gelten.

Mögen die ausgesprochenen Wünsche und Vorschläge ein Ausdruck sein der starken Hoffnungen, die sich an den ersten Kursus knüpfen, und ein Zeichen des Dankes, von dem jeder erfüllt sein muß, der mit ganzer Seele die Tage vom 5.—9. September in Maria-Laach durchlebt hat.

P. Amandus G'sell (Beuron).

Nachsinnen gebiert Erkenntnis, Erkenntnis weckt Zerknirschung, Zerknirschung erzeugt Andacht, Andacht macht das Gebet vollkommen . . . Andacht ist kindlich vertrauendes, demütiges Hingeneigtsein zu Gott: demütig im Bewußtsein der eigenen Schwäche, kindlich vertrauend im Hinblick auf die göttliche Milde.

(Aus einem in der Urzeit der Zisterzienser vielverbreiteten Buch „Über Geist und Seele" Kap. 50.)

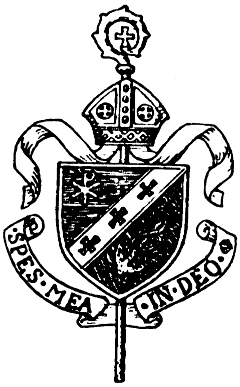
Aus dem Orden des hl. Benediktus

Abtsweihe in Neresheim.

Wie bereits aus der Inhaltsangabe ersichtlich ist, hat die wiedererrichtete Abtei Neresheim (vgl. diesen Jahrgang S. 79, 197 ff., 268 ff.) nunmehr einen Abt erhalten, und zwar in der Person des unseren verehrten Lesern wohlbekannten H. H. P. Bernhard Durst von Beuron.

Die Ernennung des neuen Abtes entsprach dem einmütigen Wunsche der dortigen Klosterfamilie. Sie fand am 19. August dieses Jahres durch Erzabt Raphael von Beuron in Neresheim statt, wo der Neuernannte schon seit Ostern als Prior seines Amtes waltete.

Die feierliche Weihe nahm am Feste der Geburt Mariens, den 8. September, Bischof Paul Wilhelm von Keppler von Rottenburg als der Diözesanbischof vor.



Zur Feier des bedeutsamen Tages hatten sich außer dem fürstlichen Stifter, Fürst Albert von Thurn und Taxis mit Familie, u. dem Gründerabte, Erzabt Raphael von Beuron, noch eingefunden: Abtpräses Raphael Molitor, St. Joseph-Gerleve von der Beuroner- und Abtpräses Plazidus Glogger, Sankt Stephan-Augsburg von der Bayerischen Kongregation sowie die hochwst. HH. Äbte von St. Bonifaz-München, Münster-Schwarzach und Ottobeuren. Von der Württemberg. Regierung waren zugegen Justizminister Dr. Bolz und Kammerpräsident Landgerichtsdirektor Walter. In Scharen war das fromme Härdtsfeld-Volk herbeigeeilt, und auch sonst fehlte es nicht an Gästen und Festteilnehmern. Eine Abtsweihe hatte ja Neresheim lange nicht mehr gesehen: Der letzte Abt, Michael Dobler († 1815) war geweiht worden am 27. August 1787. Die herrlichste Herbstsonne leuchtete am denkwürdigen Tag, dessen Bedeutung, klar und kraftvoll wie immer, Bischof von Keppler in zwei kurzen Ansprachen zu kennzeichnen wußte. Auf die Begrüßung am Kirchenportal erwiderte der Bischof:

„Verehrter Herr Abt und Konvent! Ich danke Ihnen für die herzlichen Worte der Begrüßung. Die freudige Erhebung, mit der sie den Bischof erwarten, muß sich auch dem Bischof mitteilen, nicht nur, weil er heute zum erstenmal in diesem Kloster und in dieser Kirche ankehrt und einzieht, seitdem Mönche darin weilen und der Choral wieder von der Wölbung dieses hehren Gotteshauses niederhallt. Nein! Wir alle haben das Gefühl und die Überzeugung, daß wir einem großen Tag entgegengehen.

Der Tag Mariä Geburt, als er zum erstenmal über der Welt aufleuchtete, war ein großer Tag; er brachte das Heil der ganzen Welt, der ganzen Menschheit; er brachte eine neue Zeit. Mariä Geburt 1921 ist für die Diözese Rottenburg ein großer Tag. Noch sind wir voll Verwunderung, daß dies zur Tatsache geworden ist und wissen eine andere Erklärung nicht als: Es war eine Fügung von oben. Und jene hatte gewiß ihre reinen, zarten Hände dabei im Spiele, deren Fest wir morgen feiern. An ihrem Geburtsfest soll sich denn aller Gnaden Reichtum und aller Segnungen Fülle ergießen über das Haupt des Auserwählten, über das Haupt des ersten Abtes im Lande Württemberg nach mehr als hundert Jahren. Ein großer Tag wird es sein. Wir aber, die ihn nicht nur erleben, sondern aktiv dabei beteiligt sind, haben eine ernste Gebetspflicht, haben die Pflicht, diesen Tag einzuweihen, einzuleiten und einzuläuten mit vielem Gebet, besonders zu Maria, deren Geburtsfest wir feiern.

Wir wollen ihr anbefehlen das aufkeimende Ordensleben dieses Hauses und den, den Gott erwählt hat. Wir wollen unsere mächtige Herrin bitten, daß sie ihn segne für heute und morgen und für alle Tage seines Lebens.

Ich aber will, wenn ich dann vorn am Altare stehe, meine Hände zum Himmel erheben und den Segen des Dreieinigen Gottes herabflehen auf dieses Haus."

Und bei Tisch sprach der Bischof also:

„Der heutige Marienfesttag knüpft über ein ganzes Jahrhundert hinüber an ein trauriges Klosterende einen fröhlichen Klosteranfang. Vor hundert Jahren ist an dieser Stätte nach achthundertjährigem Bestande ein Benediktiner-Klosterleben ins Grab gesunken. Ein trauriges Ende. Ein trauriges Ende namentlich deswegen, weil es nicht nur dem Sturme der Säkularisation erlegen ist, sondern weil es schon zuvor durch das Gift der Aufklärung innerlich morsch und krank war. Und dann zog Todesstille und Todeseinsamkeit in die großen, weiten Räume. Es lebte nur noch die Kirche und auch diese erwachte nur einigemale im Jahr aus ihrem Winterschlaf, wenn das Härdtsfeld-Volk ihre hohen Hallen füllte und der brausende Klang der Orgel von der gewölbten Kuppel niederhallte. Dann kam die Stunde, wo die allwaltende Vorsehung das Klostergebäude wieder erschloß durch die Hand eines edelsinnigen Fürsten. Es zogen ein in das Kloster Barmherzige Schwestern mit einer Schar geistesschwacher Kinder. Diese Schwestern mit den Kindern hatten die Mission, den Unsegen wegzubeten von dieser klösterlichen Stätte. Sie sollten mit den Kindern hinausbeten aus diesen Räumen die Stickluft der falschen Aufklärung; sie sollten mit den geistesschwachen Kindern hinausbeten die geistesstolze Aufklärung, die einst dem Kloster innerlichen Verfall gebracht hatte. Sie sollten so die Stätte wieder zubereiten zu einem neuen, echt katholischen Klosterleben.

Und wieder kam die Stunde, da hat die Hand desselben Fürsten wieder Mönche, Söhne des hl. Benedikt, hereingeführt in das Kloster.[1] Und jetzt wandeln wieder wie vor hundert Jahren die ernsten schwarzen Gestalten durch die langen Gänge, und wie vor hundert Jahren singt die Kirche wieder den Mönchschoral mit. Und die alten Folianten in der Bibliothek wundern sich, daß sie auch wieder zur Geltung kommen. Die Armen und Hungrigen kommen und klopfen wieder an die Klosterpforte und erhalten ihr Stück Brot und ihre Klostersuppe wie in früheren Zeiten. Aber der Geist ist ein anderer geworden: Älter und deswegen jugendkräftiger; ursprünglicher und deswegen wurzelstärker; gläubiger und deswegen geistesfreier und geistesfroher; demütiger und deswegen segensreicher; einfacher, schlichter, bescheidener und deswegen adeliger und vornehmer.

So ist also das Kloster Neresheim wieder erstanden durch die wunderbare Fügung der Vorsehung Gottes; die erste Abtei auf dem Boden der Diözese Rottenburg, die erste, seitdem die Diözese überhaupt besteht. Wie das dem sechsten Bischof dieser Diözese zu Herzen geht, können Sie sich denken. Wie haben sich meine fünf Vorgänger gesehnt, diesen Tag zu schauen, und sie sahen ihn nicht. Ich durfte ihn erleben. Ja mehr noch! Ich durfte den ersten Abt von Neresheim benedizieren. Und dieser Abt ist gleich mir ein Sohn der Stadt Gmünd, seit Jahren mir teuer und befreundet, ein Meister der Wissenschaft und ein Meister der Aszese; so ganz der rechte Mann, um ein solides Fundament zu legen mit den alten Quadern der Regel des hl. Benedikt, mit den alten erprobten Bausteinen Beurons. Unter Gottes Beistand und unter dieses ersten Abtes Leitung und der treuen Mitarbeit seiner Mönche, unter der Mithilfe des fürstlichen Schirmvogtes wird das Kloster an Bedeutung und innerem Wert immer besser sich entwickeln und wieder die geistige und religiöse Metropole des Härdtsfeldes, des ganzen Jagstkreises sein. Das walte Gott! „Ad multos annos usque ad finem saeculi" (Auf viele Jahre, bis zum Zeitende).

[1] Die barmherzigen Schwestern fanden in Heudorf bei Riedlingen ein neues Heim, das ihren Zwecken besser entspricht als die große Abtei.

Der neugeweihte Abt Bernhard (Hugo August Franz) Durst wurde geboren am 18. November 1882 zu Mergentheim in Württemberg, wo sein Vater Reallehrer war. Nach dessen frühem Tode (9. November 1887) übersiedelte die Witwe mit ihren drei Kindern in den Stammort der Familie, nach Gmünd. Nach Vollendung seiner Gymnasialstudien zu Ehingen (1901) trat der junge Student in Beuron ein. Dort legte er am 10. Februar 1903 die Ordensgelübde ab und hörte darauf Philosophie in Maria-Laach und Theologie in St. Anselm zu Rom, wo er auch doktorierte. Bis zu seiner Berufung nach Neresheim erteilte er die Dogmatik an der theologischen Schule zu Beuron und war die letzten Jahre Präfekt des Klerikates.

Schon vor seiner Ernennung und Weihe hatte der neue Abt die Freude, vier seiner geistlichen Söhne am 14. August zu Priestern und einen zum Diakon geweiht zu sehen. „Spes mea in Deo": meine Hoffnung beruht auf Gott, ist der Wahlspruch, mit dem er sein Amt antritt. Sein Wappenschild, in zwei Felder geteilt durch einen weißen mit drei roten Kreuzchen bezeichneten Schrägbalken, zeigt oben links auf himmelblauem Grunde den Namenszug Christi und unten rechts auf grünem Felde einen lichten Anker. Die kleine Festchronik der Abtei hat den Sinn von Wappen und Wahlspruch auf die kürzeste Formel gebracht, wenn sie schreibt: „Seine (des ersten Abtes) und unser aller Hoffnung beruht auf Gott. Der Glaube ist unser Anker, das Kreuz unser Weg, Christus das Ziel."

Ein Professorenjubiläum in Einsiedeln, wie es auch bei benediktinischer Seßhaftigkeit höchst selten ist, schildert die Septembernummer der „St. Meinrads Raben" (Einsiedeln): Das sechzigjährige Professorenjubiläum von Dr. P. Albert Kuhn. Die Feier fand am 27. Juni d. J. statt; es verband sich damit der zweite „Alt-Einsiedlertag", der viele ehemalige Schüler der Stiftsschule in Einsiedeln zusammenführte. Als „eine wohl einzig dastehende Verkörperung der Tradition unserer Schule" konnte Rektor Dr. P. Romuald Banz es bezeichnen, daß „das ganze Lehrerkollegium bei P. Albert in die Schule gegangen ist. Und doch nicht das ganze. Einer sitzt in unserer Mitte, der noch auf der Professorenliste figuriert, der aber auch schon Lehrer des Jubilars war, der dreiundneunzigjährige Senior des Klosters P. Clemens Hegglin ..." Ein flottes Titelblatt zum Festprogramm von P. Bernard Flüeler paßt gut zu dem Bilde des Jubilars mit seinen jugendfrischen, kraftvollwetterfesten Zügen. Und man glaubt es dem Festredner und Rektor der Anstalt P. Romuald Banz ohne weiteres, daß im Munde P. Albert Kuhns, den die „Roma" und die „Allgemeine Kunstgeschichte" im Andenken der Zeitgenossen nicht so leicht „veralten" lassen, die Worte der Schrift (Sir. 31, 27 u. 33, 23) keine bloße Phrasen sind: „In allen deinen Werken sei fürtrefflich, in allem deinem Tun behend!"

Unsere Bilder.

Die Kunstbeilagen dieses Heftes geben einen Blick und ein Freskodetail der schönen Kirche der neuerrichteten Abtei Neresheim. Erbaut in den Jahren 1745/92 nach den Plänen des Würzburger Rokokomeisters Balthasar Neumann, wurden ihre sieben Kuppeln 1771/75 von Martin Knoller, dem letzten großen deutschen Barockmaler († 1804), mit Fresken geschmückt. Wer die Kunst Martin Knollers hochschätzt, wird es begrüßen hier eine so vortreffliche Nachbildung eines Teiles seiner Riesenarbeit zu finden. Wir verdanken die Aufnahme unserem ausgezeichneten Photographen, Br. Severin Kiefer O. S. B.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Daniel Feuling (Beuron),
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.